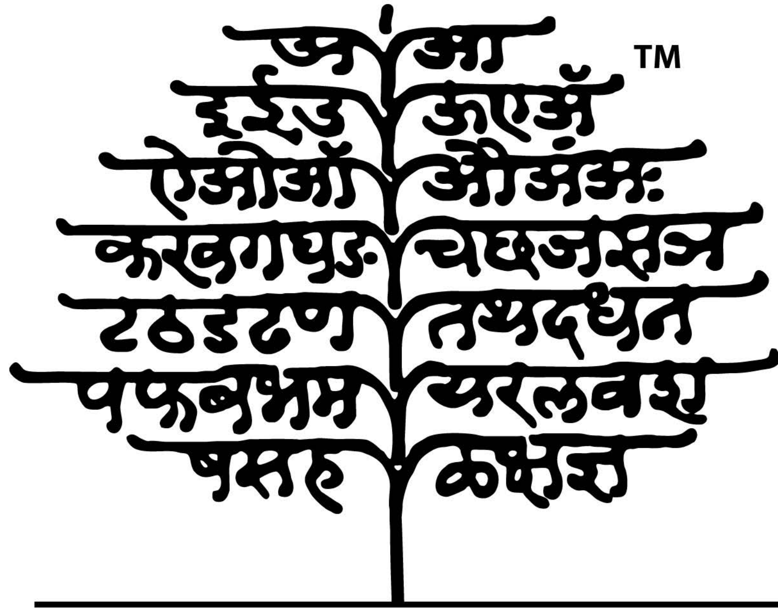
नवभारत

वर्ष ४१ । अंक २ । नोव्हेंबर १९८७

अनुक्रमणिका





मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

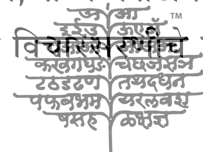
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

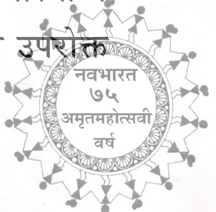
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४१ । अंक २
नोव्हेंबर १९८७
किंमत ६ रुपये   वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ३००/–   संस्था : रु. ५००/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

नोव्हेंबर १९८७

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **सुनील आडगांवकर**–प्राध्यापक, नेताजी सुभाषचंद्र बोस कॉलेज, नांदेड–४३१ ६०१. ■ **जे. एम्. वाघमारे**–प्राध्यापक, राजर्षी शाहू महाविद्यालय, लातूर–४१२ ५१२. ■ **शुभांगना अत्रे**–व्याख्याता, पुरातत्त्व विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ■ **पंढरीनाथ पाटील**–सचिव, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश मंडळ आणि महाराष्ट्र राज्य साहित्य–संस्कृती मंडळ; १२, तपोधन गृहसहकारी संस्था, चार बंगला, सहयोगनगर, अंधेरी (प.), मुंबई–४०० ०५८.



संपादकीय

सामाजिक दरी

राजस्थानमध्ये अलीकडे झालेल्या सती प्रकरणाला देशभर प्रतिक्रिया होणे अपेक्षितच होते. पण तिची तीव्रता काहीशी अनपेक्षित होती. ह्या तीव्रतेची दोन कारणे सुचतात. हिंदू पुनरुज्जीवनवादाची लाट समाजात उसळत आहे असे एक चित्र आज उभे राहिले आहे. प्रबोधनाच्या आंदोलनाचे जे वारसदार आहेत त्यांना अस्वस्थ करणारी ही घटना आहे. ह्या पार्श्वभूमीवर एक शिक्षित, तरुण विधवा सती जाते ह्या घटनेला एक प्रतीकात्मक अर्थ प्राप्त झाला. हिंदू प्रबोधनाने जी पहिली सामाजिक सुधारणा घडवून आणली ती म्हणजे सतीच्या प्रथेला करण्यात आलेली बंदी ही होय. विसावे शतक ओसरत असताना एक स्त्री सती जाते ह्याचा प्रबोधनाला आणि त्याला अभिप्रेत असलेल्या सामाजिक पुनर्रचनेच्या कार्यक्रमाला परंपरेकडून आता आव्हान मिळू लागले आहे असा अनेकांनी स्वाभाविकपणे अर्थ लावला. परंपरावाद बळावत आहे आणि युयुत्सू आहे ह्याचे सती जाण्याची घटना हे एक लक्षण बनले. हे एक कारण.

दुसरे पण पहिल्याशी संबंधित असलेले कारण असे की खुद्द राजस्थानातील सर्वसाधारण हिंदूंची ह्या घटनेला झालेली प्रतिक्रिया प्रबोधनाच्या पुरस्कर्त्यांना धक्का बसेल इतकी वेगळी होती. एक क्रूर, अमानुष, रानटी घटना म्हणून त्यांनी तिचा धिक्कार केला नाही. वेडगळ अंधश्रद्धेपायी एक तरुण उमलते जीवन नष्ट झाले अशी हळहळ त्यांनी व्यक्त केली नाही. सती गेलेल्या मुलीचा गौरव त्यांनी केला. पातिव्रत्याच्या सर्वात प्रखर कसोटीला ती उतरली म्हणून तिच्याविषयी पूज्यतेची अत्युत्कट भावना पुरुषांच्या आणि स्त्रियांच्याही मनांत दाटून आली. प्रबोधनाच्या पुरस्कर्त्यांना दिङ्मूढ करणारी ही घटना होती. सती जाण्याची घटना निंद्य खरीच पण तिचा गौरव करणे अधिकच निंद्य होते. लोकमानस आणि सुशिक्षितांचे मानस ह्यांत असलेली दरी ह्या घटनांनी एकाएकी दृग्गोचर झाली आणि हे दर्शन निश्चितपणे धक्कादायक होते.

किंबहुना सर्वसाधारण हिंदू समाज एका बाजूला आणि सुशिक्षित हिंदू दुसऱ्या बाजूला असा हा विरोध आहे असे मानता येणार नाही. कारण सतीचा गौरव करण्यात अशिक्षित–सुशिक्षित, स्त्री–पुरुष सर्व सामील होते. मग हिंदू समाजात जे प्रबोधन झाले आहे (असे आपण म्हणतो), जे आधुनिकीकरण झाले आहे त्याचे स्वरूप काय आहे ? त्याचा विस्तार किती आहे ? खोली किती आहे ? ह्या प्रश्नांची विश्वासार्ह उत्तरे आपल्यापाशी नाहीत हाही मनाला अस्वस्थ करणारा विचार आहे.

एखाद्या तरुण स्त्रीचा नवरा मेला आहे, तिच्यावर आकाश कोसळले आहे, तिच्या भविष्याचा चुराडा झाला आहे, ह्या शोकाकुल अवस्थेत आता आपण मरणालाच कवटाळावे, आता जगण्यात काही अर्थच उरला नाही अशी तिची मनोवस्था होईलही. बरीच वर्षे संसार केलेल्या एखाद्या पोक्त स्त्रीचीही अशी मनोवस्था असू शकेल. (अशा प्रसंगी सर्वच स्त्रियांची अशी मनोधारणा असेल असे नाही. उत्कट शोक असूनही परिस्थितीला खंबीरपणे तोंड देण्याशिवाय गत्यंतर नाही अशी अनेकींची धारणा असेल. अनेकींचा शोक सौम्य आणि मर्यादित असेल, कित्येकींच्या मनात सुटकेची भावनाही असेल.) पण काहीजणींना जीवन नकोसे होऊ शकेल. अशा परिस्थितीत त्या स्त्रीचे सांत्वन करण्याचा, आत्महनन करण्यापासून तिला परावृत्त करण्याचा प्रयत्न करीत राहाणे आणि आवश्यक असेल तर बळाचा वापर करूनही तिला काही वेडेवाकडे करू न देणे हे तिच्या जवळच्या माणसांचे कर्तव्य असते. ही निर्विवाद गोष्ट आहे आणि माणसे सर्वसाधारणपणे अशा रीतीनेच वागत असतात.

कुणीही स्त्री उत्कट आवेगाच्या भरात सती जाऊ शकत नाही. उत्कट आवेगाच्या भरात एखादी स्त्री स्वतःला जाळून घेऊ शकेल; पण सती जाऊ शकणार नाही. कारण सती जाणे हा विधी आहे. आजूबाजूचे

अनुक्रमणिका

लोक सामील असल्याशिवाय हा विधी करता येणार नाही. ह्या लोकांनी तिला स्वतःला जाळून घेण्यापासून परावृत्त करण्याऐवजी किंवा जाळून घ्यायला प्रतिबंध करण्याऐवजी, आत्महत्या करायला ते तिला साहाय्य करतात ही भयानक गोष्ट आहे. कारण सती जाण्याच्या कृत्याभोवतालचे मंत्रांचे आणि विधींचे वलय काढून घेतले तर ह्या कृत्याचे जे प्राकृत स्वरूप उरते ते एवढेच असते की एक स्त्री स्वतःला जाळून घेऊन आत्महत्या करीत आहे. आणि जळून मरणे हा मरण्याचा विलक्षण यातनामय असा प्रकार आहे. दुःखाचा आवेग आणि मरणाचा निर्धार कितीही असला तरी जिवंत माणूस जेव्हा ज्वाळांनी वेढले जाते तेव्हा त्यांच्यापासून निसटून जाण्याची इच्छा त्याला स्वाभाविकपणे होत असणार. पण सती जाण्याचा विधी सुरू झाला की चितेवर आरूढ झालेल्या स्त्रीला बाहेर पडण्याचे स्वातंत्र्य उरत नाही. ती चितेपासून निसटली तर तिला पाप लागेल आणि हे पाप करायला तिला प्रतिबंध केला नाही तर इतरांना पाप लागेल. तेव्हा चितेपासून निसटू पाहाणाऱ्या स्त्रीला ती जळून खाक होईपर्यंत चितेत डांबून ठेवणे हे सर्व संबंधिताचे कर्तव्य ठरते. अनेकदा विधवा सती जाण्यात कुटुंबियांचा स्वार्थ असतो. ती सती जाण्याने इस्टेटीतील एक वाटेकरी कमी होतो. कुटुंबाची प्रतिष्ठा वाढते. सतीच्या स्मारकाला लोक भाविकपणे जी दाने देतात ती कुटुंबाची प्राप्ती ठरते. आपल्या स्वार्थासाठी एखाद्या स्त्रीला स्वतः जाळून घ्यायला भाग पाडावे किंवा उत्तेजन द्यावे ही अमानुष गोष्ट आहे.

हा सर्व विचार केला की सतीची प्रथा ही रानटी प्रथा होती आणि तिला कायद्याने बंदी घालणे योग्य आणि आवश्यक होते ह्याविषयी दुमत होणार नाही.

आणि तरीही आज स्त्रिया आपण होऊन सती जातात आणि समाजाच्या फार मोठ्या विभागाला ह्या घटनांमुळे उबग तर येत नाहीच; उलट ह्या स्त्रियांविषयी तो उत्स्फूर्तपणे अतीव आदराची भावना व्यक्त करतो हा काय प्रकार आहे?

आत्महत्या हे पाप आहे असे सर्व धर्म मानतात. आणि आत्महत्येचा प्रयत्न करणे हा गुन्हा आहे असे कायदा सांगतो. कितीही आपत्ती आल्या आणि कितीही दुःखे कोसळली तरी माणसाने जगत राहिले पाहिजे अशी आपली एक खोल भावना आहे. आपण प्राणी आहोत आणि प्राणी म्हणून जगत राहाण्याची आपली प्रवृत्ती अतिशय चिवट असते. ही वस्तुस्थिती आहे. पण ह्याबरोबरच, काहीही घडले तरी माणसाने जगत राहिले पाहिजे, त्याने जगत राहाणे योग्य असते आणि स्वतःचा प्राण त्याने घेणे गैर असते अशीही आपली भावना असते. तर्काच्या, समर्थनाच्या पलीकडे असलेली ही भावना असते. प्राणी म्हणून जीवनावर असलेली आपली श्रद्धा असे तिचे वर्णन करता येईल.

ह्या श्रद्धेचे आधुनिक भाषेतील भाषांतर असे, की प्रत्येक माणसाला जगण्याचा हक्क असतो. पण हे भाषांतर अपुरे आहे. एक तर जगण्याचा हक्क हा इतर हक्कांच्या– उदा. आविष्कार-स्वातंत्र्याचा किंवा मालमत्ता धारण करण्याचा हक्क यांच्या– पातळीवरचा हक्क नाही. जगण्याचा हक्क हा तर्कदृष्ट्या प्रथम आहे; इतर हक्क त्याच्यावर आधारलेले आहेत. शिवाय माझे हक्क बजावण्याचे किंवा न बजावण्याचे स्वातंत्र्य मला असते हे हक्काच्या संकल्पनेत अभिप्रेत असते. माझ्या हक्कांमुळे इतरांवर काही बंधने येतात. मला जर जगण्याचा हक्क असेल, तर इतरांनी मला ठार मारता कामा नये हे बंधन, हे दायित्व त्यांच्यावर येते. पण मला जगण्याचा हक्क आहे म्हणून जगत राहाण्याचे दायित्व माझ्यावर येते असे होत नाही. मालमत्ता बाळगण्याचा हक्क मला आहे म्हणून मालमत्ता बाळगण्याचे बंधन माझ्यावर येते असे होत नाही.

पण कोणत्याही परिस्थितीत जगत राहाण्याचे दायित्व व्यक्तीवर आहे अशी आपली भूमिका आहे. विशिष्ट परिस्थितीत ह्या दायित्वाचा उलगडा करता येईल. उदा. विधवा झालेल्या स्त्रीची लहान अपत्ये असतील तर त्यांचे संगोपन करण्यासाठी तिने जगले पाहिजे हे स्पष्ट आहे. पण कोणत्याही परिस्थितीत असलेल्या ह्या दायित्वाचा उलगडा कसा करणार? ह्या प्रश्नाचे आधुनिक उत्तर असे :

व्यक्ती हा समाजाचा घटक असल्यामुळे समाजाच्या सुखाची जी साधने असतात त्यांच्या उत्पादनात तिने सतत भाग घेतला पाहिजे हे तिचे साधारण आणि परिस्थितीनिरपेक्ष असे दायित्व आहे. तेव्हा उत्पादक म्हणून व्यक्तीने सतत जगले पाहिजे. ह्या भूमिकेची दुसरी बाजू अशी की भोक्ता म्हणून व्यक्तीने सतत जगले पाहिजे. कारण ज्या व्यक्ती एकत्र येऊन उत्पादन करतात त्या जर भोक्त्या नसत्या तर ह्या उत्पादनाला काही प्रयोजन नसते. उत्पादनाचा जो हिस्सा माझ्या वाट्याला येतो तो इतरांना लाभत नाही आणि जो इतरांच्या वाट्याला येतो तो मला लाभत नाही. प्रत्येक व्यक्तीचे स्वतःचे जीवन असते ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की प्रत्येक व्यक्ती अखेरीस स्वतःसाठी जगत असते. तिने अखेरीस स्वतःसाठी जगणे हे योग्य आहे, हे तिचे दायित्व आहे. प्रबोधनाला अभिप्रेत असलेल्या विवेकनिष्ठ (रॅशनल) समाजाचे चित्र असे आहे :

प्रत्येक व्यक्ती स्वतःसाठी जगते. आपले सुख वाढविण्यासाठी ती इतर व्यक्तींशी विशिष्ट संबंध जोडते, विशिष्ट स्वरूपाचे साहचर्य प्रस्थापित करते. उदा. एक पुरुष व स्त्री एकमेकांशी पतिपत्नी हे नाते जोडतात. ही ऐच्छिक आणि उपयुक्त अशी नाती असतात. नाते उपयुक्त असते कारण त्याच्यामुळे सर्व संबंधितांच्या सुखात भर पडते. पण ह्याबरोबरच ह्या परस्परसंबंधामुळे प्रत्येक व्यक्तीकडे काही जबाबदाऱ्या, दायित्वे येतात आणि आपल्या सुखात झालेल्या वाढीची किंमत म्हणून सर्व व्यक्ती त्या पार पाडतात. व्यक्तींमधील अशा परस्परसंबंधांतून सामाजिक जीवन उभे राहाते. आत्महत्या करणे गैर आहे कारण तिच्यामुळे माणूस सामाजिक जीवनातून अचानक निवृत्त होतो आणि त्याच्यावर असलेल्या सर्व जबाबदाऱ्या तो अर्धवट सोडतो. पण त्याहीपेक्षा स्वतःचे अधिकांत अधिक सुख साधण्याची त्याची जी मूळ प्रकृती असते तिच्याशी हे कृत्य विसंगत असते. आत्महत्येमुळे माणसाची मूळ प्रकृतीच नाकारली जाते.

धार्मिक दृष्टिकोण वेगळा आहे. माणसाने का जगत राहिले पाहिजे ? कारण जीवन हे माणसाच्या हातात नसते; जीवन ही ईश्वराची त्याला देणगी असते. म्हणून माणसाला इतरांचे किंवा स्वतःचे जीवन नष्ट करण्याचा अधिकार नाही. जीवनाचे प्रयोजनही ईश्वर नेमून देतो. माणसाने धर्माला अनुसरून, धर्मासाठी जगले पाहिजे. विश्वचक्रात जसा धर्म मूर्त झालेला असतो तसा तो ज्यांना आपण सामाजिक संस्था म्हणतो त्यांच्यातही (उदा. कुटुंबात) झालेला असतो. कुटुंब म्हणजे पती आणि पत्नी, आणि त्यांची अपत्ये नव्हे. कौटुंबिक जीवन हा धार्मिक जीवनाचा भाग आहे. म्हणून पतिधर्म आहे आणि पत्नीधर्म आहे. पितर देवासमान आहेत. पती (तो कसाही असला तरी) देव आहे. रांगणारे बाळ बाळकृष्ण आहे. पत्नीचा धर्म म्हणून जिवंतपणी पतीच्या सरणावरही चढावे लागेल.

सतीच्या प्रथेत एका मानवी जीवनाचा नाहक होणारा नाश, सती जाणाऱ्या स्त्रीचे यातनामय मरण, इतरांचे क्रौर्य ह्या ज्या गोष्टी अंतर्भूत आहेत त्यांचा धक्का तर आधुनिक मनाला बसतोच; पण शिवाय पत्नीधर्माच्या कल्पनेत स्त्रीचे स्वतंत्र अस्तित्वच अमान्य केल्यासारखे जे दिसते ह्याचाही धक्का बसतो. हिंदू धर्माने प्रत्यक्षात ज्या स्वरूपाच्या कुटुंबसंस्थेला प्रामाण्य दिले होते ती विषम होती, तिच्यात स्त्री ही पुरुषाच्या अंकित होती ह्यात शंका नाही. पण धर्माच्या अधिष्ठानावर ही विषमता नाहीशी कशी करता येईल हे गांधीजींनी दाखवून दिले आहे. गांधीजी स्त्रीपुरुष समानता मानतात एवढेच नव्हे तर स्त्री ही तिच्या स्वाभाविक स्त्रीसहज वृत्तीमुळे 'अहिंसा, सत्य अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह' ह्या साधारणधर्माचे आचरण पुरुषापेक्षा अधिक यशस्वीपणे करू शकते आणि म्हणून ती पुरुषापेक्षा श्रेष्ठ आहे असे ते मानीत. ते काही असो. मुद्दा असा आहे की स्त्रीपुरुष समता मान्य करणारी कुटुंबसंस्था धार्मिक अधिष्ठानावर आधारता येईल. हे धार्मिक अधिष्ठान म्हणजे 'आत्मौपम्य बुद्धी' – सर्वांच्या ठिकाणी स्वतःला पाहाणारी, ते म्हणजे जणू काय आपणच आहोत असे मानणारी बुद्धी. ही कुटुंबसंस्थेची धार्मिक सुधारणा ठरेल. ती सुधारणा असेल कारण आत्मौपम्य बुद्धी (किंवा सर्वभूतहितरति) हे जे मूलभूत धार्मिक मूल्य आहे ते अशा कुटुंबसंस्थेत अधिक पर्याप्तपणे आणि शुद्धपणे मूर्त झालेले असेल.

हिंदू धर्मशास्त्राच्या परंपरेत विधवेला सती जाण्याची अनुज्ञा आहे, आदेश नाही. विधवेने एक तर ब्रह्मचर्यव्रताचे पालन करावे किंवा सती जावे अशी व्यवस्था आहे. ब्रह्मचर्यव्रताचे पालन करणे हा श्रेष्ठ

पर्याय आहे, सती जाणे हा कनिष्ठ पर्याय आहे. पण पुरुषावर पत्नीच्या मृत्यूनंतर ब्रह्मचर्यव्रताचे पालन करण्याची सक्ती नाही. आता धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या पुरुषार्थांची सिद्धी करणे हे मानवी जीवनाचे धार्मिक प्रयोजन आहे. ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम इ. जी मानवी जीवनाची पर्वे आहेत त्यांना अनुसरून यांतील कोणत्या पुरुषार्थाला कधी किती तौलनिक महत्त्व असते हे ठरते. धर्माच्या मर्यादेबाहेर अर्थ-कामाची साधना करणे गैर तर खरेच पण अर्थकामाची अतिरेकी उपेक्षा करणे हे धर्माला बाधक असते. ह्या सामान्य तत्त्वांना अनुसरून विधुर झालेल्या पुरुषाचा आणि विधवा झालेल्या स्त्रीचा धर्म ठरविण्यात आला पाहिजे. उदा. तरुण वयात विधुर झालेल्या पुरुषाला आणि विधवा झालेल्या स्त्रीला पुनर्लग्नाची अनुमती राहील, वानप्रस्थात प्रवेश केलेल्यांना ती राहाणार नाही. ब्रह्मचर्याचे पालन करण्याचा कुणालाही कोणत्याही वयात अधिकार राहील. पण ती कठीण साधना आहे हे प्रत्येकाने लक्षात घेतले पाहिजे.

सतीविषयी ज्यांना पूज्यबुद्धी वाटते त्यांना वरील परिभाषा समजेल. ती पारंपरिक-धार्मिक आहे. ज्या संकल्पनांचे व नैतिक आदर्शांचे ही परिभाषा माध्यम आहे त्या संकल्पना आणि आदर्श त्यांच्या बुद्धीत आणि अंत:करणात मुरलेले आहेत. पारंपरिक सामाजिक संस्थांच्या व्यवहारांत ज्या उणिवा आणि विकृती होत्या त्यांचे परंपरेने स्वीकारलेल्या, किंबहुना परंपरेला आधारभूत असलेल्या नैतिक आदर्शांच्या आधारे निर्मूलन करता येईल. हा गांधीजींचा मार्ग होता. आणि गांधीजींचे म्हणणे बहुजनसमाजाला समजत होते. (हा दयानंदांचा, रानड्यांचा, टिळकांचाही मार्ग होता.)

आपल्या नैतिक आदर्शासाठी जीवनावर तिलांजली द्यायला जो सदैव तयार असतो आणि प्रसंग येईल तेव्हा ती देतो त्याच्याविषयी सर्वांनाच पूज्यभाव वाटणार. 'सतीचे वाण' हे तर ह्या नैतिक गुणाचे प्रतीक आहे. पण सतीची चाल धार्मिक परंपरेतील आदर्शांना आणि तत्त्वांना अनुसरून विकृत आहे हे समाजाला पटेल तेव्हा ह्या प्रथेचे प्रामाण्य नष्ट होईल.

उद्योगीकरणाच्या आणि आर्थिक 'विकासा'च्या रगाड्यात आज भारतीय समाज सापडला आहे. कुटुंबे फुटली आणि व्यक्ती विखुरल्या. ह्या नवीन व्यवहाराची मूल्ये व्यक्तिवादी आहेत पण व्यक्तिवादावर अंकुश ठेवणारी सामाजिक नीती समाजाने आत्मसात केलेली नाही. बहुजन समाज नवीन भाषा बोलू शकत नाही आणि जुनी भाषा सुशिक्षितांना समजत नाही. म्हणून दोघांत फारसे बोलणे नाही. पण बहुजनसमाजाच्या आणि बऱ्याचशा सुशिक्षितांच्याही– कारण हा वर्गही प्रामुख्याने हिंदूच आहे– मनात जे असणार ते असे की ह्या नवीन व्यवहारातून अर्थ-काम लाभले तर लाभतात पण त्यांच्यात धर्म नाही. ज्याच्यात धर्म ओतप्रोत आहे अशी एखादी घटना जेव्हा घडते–कुणी सती जाते– तेव्हा धर्म अजून तगून आहे असा साक्षात्कार त्यांना होतो आणि त्यांचा आदर दाटून येतो. पण ह्याने समाजाच्या किंवा व्यक्तीच्या सबंध जीवनाशी धर्माची सांगड घातली जात नाही. जीवन दुभंगलेले राहाते.

व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि स्वातंत्र्य, समता, सामाजिक न्याय इ. मूल्यांवर आधारलेला सामाजिक व्यवहार प्रत्यक्षात किती भ्रष्ट आहे ह्याचा अनुभव बहुजनसमाजाला पदोपदी येतो. रोजगार हमी योजनेवरील अधिकारी अर्धपोटी भुकेलेल्यांच्या तोंडचा घास काढून घेतात. हा सर्व नागड्या स्वार्थाने प्रेरित झालेला व्यवहार आहे आणि आपल्याला त्यात भाग घ्यावा लागतो ते पाप आहे अशी त्यांची धारणा असते. मग ते परंपरागत धर्माकडे वळतात. आधुनिक मूल्ये बहुजनसमाजाने आत्मसात करावी अशी प्रबोधनाच्या पाइकांची इच्छा असेल तर त्यांनी आधुनिक व्यवहार स्वच्छ केला पाहिजे. तरच परंपरागत धर्म आणि प्रबोधनाची मूल्ये एकजीव होतील.



मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष*

मानवसमाजाच्या संघर्षांमधला यादवी हा नकारात्मक व विनाशक संघर्ष मानला जातो. रक्ताच्या नात्यागोत्यांवर आधारलेल्या यादव गणात हा संघर्ष इसवीपूर्व ९ व्या शतकात झाला आणि त्यातून यादव गण नष्टप्राय झाला, असे या शब्दाच्या उत्पत्तीचा महाभारतीय संदर्भ सांगतो. मरणासन्न वसुदेव अर्जुनाला सांगतो की, कृष्णाला यादव गण वाचवणे शक्य होते, तरी त्याने ते केले नाही– " इमांस तु न इच्छत् स्वात्र् ज्ञातीन् रक्षितुं च सखा तव ॥ " परंपरेने मात्र या यादवीबद्दल 'गोविंद' कृष्णाला नाही, यादवांना जबाबदार धरलेले आहे. यादवी माजवणाऱ्याबद्दल वा तिला कारणीभूत होणाऱ्याबद्दल एक तीव्र घृणा परंपरेने जनमनात वसत आलेली आहे.

अशा पारंपरिक हत्यारांचा माऱ्यासाठी उपयोग करण्यात पारंपरिक मंडळी वाकबगार असतात, पुरस्सर असतात. महाराष्ट्र टाइम्सकारांचा ता. २३।३।८६ च्या अंकातील 'आनंद यादवांची यादवी' हा लेख त्याच प्रकारचा आहे. जयप्रकाश नारायण हे स्वतः जरी उच्चजातीय असले, तरी ते जातवर्गान्तवादी असल्याने त्यांनी उच्चजातीयांचे वैशिष्टच अचूकपणे जाणले होते–

'समाजव्यवस्थेला धक्का पोहोचत नसला की हवी ती विचारांची बंडखोरी ब्राह्मणवर्ग चालू देई. परंतु सामाजिक सुधारणांच्या प्रत्येक चळवळीला ब्राह्मणवर्गाने कसून विरोध केलेला आहे. समाजातील विषमता मऊ, विनबोचक व्हावी म्हणून ब्राह्मणांचे प्रयत्न असत, ही समजूत चुकीची आहे. उलट, सामाजिक भेद दृढ आणि कठोर व्हावेत अशीच त्यांची शिकवणूक होती.'

मराठवाड्याच्या नामांतरविरोधी व दलितविरोधी दंगलीचे समर्थन करणारा पहिला प्रदीर्घ लेख नांदेडचे कुरुंदकरशिष्य व लोहियानिष्ठ समाजवादी प्राध्यापक स. दि. महाजन यांनी मुंबई 'सकाळ' मध्ये लिहिला होता. त्यांच्या लेखाचे सूत्र होते : मराठवाड्याचा व परत्वे देशाचा खरा संघर्ष दलित महार जात विरुद्ध बाकी सर्व जातिजमाती, दलितस्तान विरुद्ध अखंड भारत वा बौद्ध धर्म विरुद्ध हिंदू धर्म हा आहे ! त्यातून त्यांनी ध्वनित केले की ते आधी उच्चजातीय आहेत नंतर समाजवादी.

त्या वेळी उच्चजातीयांनी मध्यमजातीयांना हाताशी धरून दलितविरोधी दंगल घडवून आणली; पण, त्यांची भेदनीती प्रसंगोपात बदलत असते. डॉ. पी. ए. गवळींच्या पुस्तकाचे प्रकाशन औरंगाबादला आमच्या हस्ते झाले, तेव्हा एक वक्ते प्रा. शिरवाडकर म्हणाले की, दलितांना विरोध आता ब्राह्मणांचा राहिलेला नाही. विरोध आता मराठ्यांचाच राहिलेला आहे असे त्यांनी सूचित केले !

'ग्रामीण' साहित्य दलित साहित्याप्रमाणे जात्यन्ताचा वावटा घेऊन मैदानात उतरलेले नाही. पण, ऐंशीपासून ते स्वसंवर्धनासाठी संरक्षक चळवळ करू पाहाते आहे. चळवळ ही 'स्वान्तसुखाय' नसते. स्वसंवर्धन-संरक्षणाच्या आड जी शक्ती येते तिच्याविरुद्ध तिला संघर्षांचा पवित्रा घ्यावाच लागतो. प्रस्थापित उच्चजातीय साहित्य व संघटन यांच्याविरुद्ध ती आत्मभानाची व आत्मविकासाची चळवळ बनत आहे. त्यामुळे महाराष्ट्र टाइम्सकार या चळवळीवर व तिचे एक प्रवर्तक आनंद यादव यांच्यावर तुटून पडले आहेत.

ग्रामीण साहित्याच्या चळवळीचे बिनशर्त स्वागत व्हायला पाहिजे, वाद व्हायला नको, असे आमचे बिलकूल म्हणणे नाही. त्याच्याविरुद्ध वाद व्हायलाच पाहिजे. वादाशिवाय ज्ञानाची जशी वृद्धी होत नाही, तशीच साहित्याचीही. पण वाद म्हणजे टिंगल असू नये. या जातिव्यवस्थाक देशात ज्ञानाची मक्तेदारी परंपरेने उच्चजातीयांकडे असल्याने ज्ञानाची कोंडी झालेली आहे आणि ती फोडायचा जे–मग ते ब्राह्मण असोत की ब्राह्मणेतर–प्रयत्न करतात त्यांना या टिंगलीला तोंड द्यावे लागते. कुरुंदकरांनी इतिहासज्ञ शेजवलकरांचे

---

* 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' च्या सप्टेंबर १९८६ च्या अंकामधून पुनर्मुद्रित.

–संपादक, नवभारत

उदाहरण दिलेले आहे. आंबेडकरांनी तर त्यांच्याविरुद्ध ब्राह्मणांनी मौनाचा कट (conspiracy of silence) केला असल्याचे म्हटले होते. त्यांच्या 'हू वेअर दी शूद्राज ' या पुस्तकाबद्दल ते अनुवादित वैदिक वाङ्मयावरून–मूळ वैदिक वाङ्मयाच्या अभ्यासातून नाही–लिहिलेले पुस्तक आहे, असे म्हणून उच्चजातीय विद्वानांनी त्याला त्याज्य ठरवले. आंबेडकरांनी शूद्रत्वाच्या उगमाचा शोध अनुवादित वाङ्मयावरून केला म्हणून त्यांना तो लागला नाही, तर उच्चजातीय प्राच्यविद्यावेत्त्यांनी तो मूळ वाङ्मयावरून केला म्हणून तो त्यांना लागला असे तर काही झालेले नाही. प्राच्यविद्येचा विकास त्या काळात पुरेसा झाला नव्हता म्हणून ज्याप्रमाणे दोन्ही त्यात अयशस्वी झाले, त्याचप्रमाणे अचूक व नवी अन्वेषणपद्धत अजून तयार झालेली नसल्यामुळेही ते अयशस्वी झाले. अनुवादित वाङ्मयाच्या अभ्यासावरून मौलिक विवेचन करता येत नाही असे थोडेच आहे. आंबेडकरांनी तसे मौलिक मुद्दे मांडलेले आहेत; पण त्याची दखल उच्चजातीय विद्वानांनी कधीच घेतली नाही.

आनंद यादवांनी केवळ कलानिर्मितीच्या आनंदावरच संतुष्ट राहायला पाहिजे, पुढारीपणाची उठाठेव करू नये, असे महाराष्ट्र टाइम्सकारांचे म्हणणे आहे. म्हणजे, यादवांनी स्वतःपुरती 'सिद्धी' पहावी, या सिद्धीत इतर ग्रामीण साहित्यमुमुक्षूंना सामील करून घेऊ नये, असे महाराष्ट्र टाइम्सकारांचे म्हणणे आहे ! अण्णाभाऊ साठे त्यांच्या खेड्यातल्या मांगवाड्यात राहिले असते, तर साहित्यिक काय साक्षरही झाले नसते. शहरात आल्यामुळे त्यांना गिरणीत काम करून रात्रीच्या शाळेत साक्षर होता आले आणि कम्युनिस्ट चळवळीचा पाठिंबा व शाहीर गव्हाणकरांसारखा निःस्वार्थी मार्गदर्शक लाभल्यामुळे त्यांचे अशुद्ध व दुर्बोध लिखाण सुधारले जाऊन आणि त्यांना अभिजात वाङ्मयाचा अभ्यास करता येऊन ते साहित्यिक बनू शकले. कुणबी व कारुनारूंतून आलेल्या ग्रामीण लेखकांची दुरवस्था यादवांनी त्यांच्या 'ग्रामीण साहित्य : स्वरूप व समस्या ' या पुस्तकातील 'दुसऱ्या पिढीच्या ग्रामीण साहित्यिकांचे व्यक्तिमत्त्व ' या लेखात प्रत्यक्ष उदाहरणे देऊन वर्णिली आहे. खेड्यात राहणारा लेखक हा वास्तववादी व घटनाप्रधान साहित्य लिहू शकेल; पण, जाणकाराचे मार्गदर्शन व अभिजात साहित्याचा अभ्यास यांच्या अभावात त्याचे साहित्य कलात्मक सिद्धी कशी गाठू शकत नाही यांच्या तपशीलात ते त्यांचे उपरोक्त पुस्तक, 'ग्रामीणताः साहित्य आणि वास्तव ' व 'मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती ' या तिन्ही पुस्तकांमध्ये गेलेले आहेत. खेड्यातला अनगड लेखक पैलू पडून साहित्यिक कसा बनेल याचा सर्व प्रकारे ऊहापोह करून ते या निष्कर्षाप्रत आलेले आहेत की ग्रामीण साहित्यिकांची संघटित चळवळ झाल्याखेरीज हे होणे शक्य नाही. हीनयान पंथ हा व्यक्तिगत मुक्तीचा होता, तर महायान पंथ हा सामूहिक मुक्तीचा. यादवांनी हीनयानीच राहावे, महायानी बनू नये, असा महाराष्ट्र टाइम्सकारांचा अट्टाहास आहे !

महाराष्ट्र टाइम्सकारांना मराठी साहित्यात मराठी साहित्य परिषदेचे निरंकुश अधिराज्य पाहिजे असल्याने त्यांना ग्रामीण साहित्य परिषद ही सवतासुभा वाटणे साहजिक आहे. सवतेसुभे केवळ सामंतांच्या व जमीनदारांच्या प्रतिस्पर्धी राज्यतृष्णेतूनच निर्माण होतात अशी त्यांची इतिहासावरून सोयीस्कर समजूत आहे. सवतेसुभे संबंधित रयतेच्या अनिवार्य असंतोषातूनही निर्माण होत असतात, ग्रामीण साहित्यिक-रयतेचा असंतोष नव्हता, तो यादवांनी चेतवला, असे सर्व अधिसत्ताधाऱ्यांप्रमाणे महाराष्ट्र टाइम्सकारांनीही म्हणणे स्वाभाविक आहे.

आम्ही ललित साहित्यिक नाही, राजकीय साहित्यिक आहो. तसेच आम्ही मुंबईसारख्या शहरातले ट्रेड युनियन कार्यकर्ते नसून ग्रामीण शाहू व आदिवासी जनतेत काम करणारे जीवनदानी कार्यकर्ते आहो. शूद्रअतिशूद्र कार्यकर्त्यांच्या क्रांतिकारी शिक्षणासाठी उपलब्ध मार्क्सवादी साहित्य अपुरे आहे असे आमच्या १९६० पूर्वीच लक्षात आले म्हणून 'दासशूद्रांची गुलामगिरी ' हा ग्रंथ लिहिण्यासाठी जेव्हा संशोधन सुरू केले, तेव्हा धुळ्यात न मिळणारे संदर्भग्रंथ पुरवायला माकप चे आयडियॉलॉग नेते कॉ. प्रभाकर संझगिरी यांनी नकार दिला. कोणतीही पदवी न घेता कम्युनिस्ट चळवळीत झोकून घ्यायचा अव्यवहारीपणा आम्ही केलेला असल्यामुळे ॲकॅडेमीशिअनला मिळू शकणाऱ्या संशोधनाच्या सवलती आम्हाला त्या वेळेला काय आजही मिळू शकत नाहीत. त्यासाठी आम्ही बडोद्याला जाऊन राहिलो; तेव्हा माकपच्या नेत्यांनी "चळवळीच्या (हमालीत) आनंद न मानता इतिहासज्ञ बनायचा उपद्व्याप करतो," म्हणून आमचा उपहास केला.



७२ साली ग्रंथ पुरा झाल्यानंतर त्याचे अनन्य महत्त्व कॉ. वी. टी. रणदिवेंनी जाहीरपणे मान्य करूनही आणि माकपच्या 'सोशल सायंटिस्ट' ने त्याची ४ प्रकरणे प्रसिद्ध करूनही तो छापायचे माकपने नाकारले; एवढेच नाही, तर आमच्या मौलिक लेखांवरही बहिष्कार टाकला. भाकपच्या लोक प्रकाशन गृहानेही तो छापायचे नाकारले. इंडियन कौन्सिल ऑफ हिस्टॉरिकल रिसर्चचे डायरेक्टर राम शरण शर्मा हे मार्क्सवादी इतिहासज्ञ असून व त्यांनी आमच्या ग्रंथाची तोंड भरून वाखा-णणी करूनही तो प्रसिद्ध करायचे नाकारले. जे. के. देसाई, डॉ. आय. पी. देसाई, डॉ. घनश्याम शहा, डी. एल. शेठ व रजनी कोठारी या आमच्या विद्वान स्नेह्यांनी मनावर घेतले नसते तर या ग्रंथाचा पहिला भाग अजूनही इंग्रजीत प्रसिद्ध झाला नसता आणि प्रा. मे. पुं. रेगे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे या आमच्या विद्वान हितचिंतकांनी मनावर घेतले नसते तर तो अजूनही मराठीत प्रसिद्ध झाला नसता. २ रा भाग (इंग्रजी) प्रसिद्ध करायचे–करार करूनही– अलाइडने नाकारले आहे, तर तो मराठीत आता – ४ वर्षांनंतर – प्रसिद्ध होतो आहे. भारतीय समाजपरिवर्तनाला अत्यावश्यक अशी नवी दिशा देणाऱ्या या ग्रंथाला प्रसिद्ध व्हायला १४ वर्षे लागली. माकप व भाकप यांनी त्याच्यावरचा बहिष्कार चालू ठेवलेला आहे. 'द फ्यूडल शूद्र सर्व्हिटचूड' या २ ऱ्या खंडाचे 'सिनॉप्सिस' अनेक वर्षांपासून तयार असूनही आम्हाला आमच्या हितचिंतक संशोधन संस्थाही फेलो-शिप द्यायला तयार नाहीत! जातिव्यवस्थेविरुद्ध चळवळ करायला आणि त्यासाठी माकपमध्ये वैचारिक-व्यावहारिक संघर्ष करू द्यायला माकप नेतृत्वाने आम्हाला मनाई केली, म्हणून आम्हाला सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाचा 'सबतासुभा' स्थापन करावा लागला. आमच्या लेखांवरचा पारंपरिक कम्युनिस्ट नियतकालि-कांचा काय, कम्युनिस्टेतर मराठी-इंग्रजी नियतकालि-कांचाही बहिष्कार मोडून काढण्यासाठी आम्हाला ४ वर्षांपूर्वी 'सत्यशोधक मार्क्सवादी' सुरू करावे लागले. आणि आमच्या पुस्तकांबाबतच्या प्रकाशकीय असहकारा-पुढे आम्हाला सत्यशोधक मुद्रणप्रकाशनभवन स्थापावे लागले. पक्ष, मासिक व मुद्रणप्रकाशनभवन यांचा मिळून 'सबतासुभा' आम्ही स्थापन केला नसता, तर जातवर्गस्त्रीदास्यान्ताचा अपूर्व पर्याय आम्हाला उभा करता आला नसता. यावरूनही ब्राह्मणेतर ग्रामीण साहित्यिकांची कोंडी लक्षात यावी.

शाश्वत साहित्याचे लक्षण सांगताना महाराष्ट्र टाइम्सकार उद्गारतात, 'जे वाङ्मय काळजाला जाऊन भिडते ते खरे.' हा निखालस निकष त्यांनी संख्येवरून साहित्याचा निकष ठरवायच्या यादवांच्या प्रवृत्तीची टर उडवताना सांगितलेला आहे–

'बहुसंख्य लोक ग्रामीण भागात राहातात. तेव्हा ग्रामीण वाङ्मय हेच खरे वाङ्मय असा त्यांचा दावा आहे. संख्येवरून वाङ्मयाचे खरेखोटेपण ठरविण्याचा हा हास्यास्पद प्रकार आहे ....'

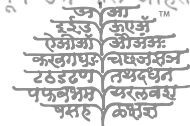
लाइट संगीत जेवढे हृदयाला जाऊन भिडते तेवढे क्लासिकल नाही. 'शोले' जेवढा हृदयाला जाऊन भिडतो तेवढा 'अंकुर' नाही. कथाकथनात व काव्यसंमे-लनात श्रोत्यांच्या हृदयाला जाऊन भिडण्यासाठी मोठे लेखक व कवीही त्यांच्या 'सपक' कथा व कवितांची निवड करीत असतात हे यादवांनी नजरेला आणून दिलेलेच आहे!

अभिजात संगीत हृदयाला भिडायला ते हृदय जाणकार असावे लागते. असे संस्कारसंपन्न हृदय या जातवर्गपुरुषसत्ताप्रधान देशात केवळ मूठभर उच्चभ्रूंनाच लाभलेले आहे. ज्या देशात साक्षर फक्त ३६ टक्के आहेत आणि त्यांतही दलित साक्षर २१ टक्के, आदिवासी साक्षर १६ टक्के आणि २४ टक्के साक्षर असलेल्या भारतीय स्त्रियांत ग्रामीण साक्षर स्त्रिया १० टक्के आहेत, त्यात हे संस्कारसंपन्न हृदय उच्चजातीय-वर्गीयांच्या व त्यातही पुरुषांच्याच वाटयाला येऊ शकते. तरीही शाश्वत साहित्याचा त्यांचा निकष उच्चजातीय-वर्गीय व पुरुषी आहे. सती जाण्यात स्त्रीच्या पतिप्रेमाची 'हृदयभेदक' परिसीमा व कृतार्थता दाखवणाऱ्या 'स्वामी' ला डोक्यावर घेणारे रसिक हे भट वा भटाळलेलेच असू शकतात!



यादवांनी 'ग्रामीण साहित्य व स्वरूप' (१९७९), 'ग्रामीणता : साहित्य व वास्तव' (१९८१) आणि 'मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती' (१९८५) ही तीन पुस्तके लिहून मराठी साहित्यसमीक्षेला जसे मौलिक योगदान केले आहे, तसे मराठी साहित्याचे मौलिक प्रश्न टोकाला आणून उभे केले आहेत.

अनुक्रमणिका





टिळकयुगाच्या अंतापर्यंत, १९२० पर्यंत, स्वातंत्र्य-चळवळ शहरी मध्यमवर्गीयांपुरती, मुख्यतः उच्चजातीयांपुरती, मर्यादित होती. १८८५ पासून तिने उच्चजातीय समाजसुधारणा चळवळीपासूनही फारकत घेतलेली असल्यामुळे ती ब्राह्मणेतर समाजसुधारणा चळवळीच्या विरोधात जातिव्यवस्थासमर्थक राहिली होती. समाजातील चळवळींचा प्रतिबिंबात्मक परिणाम साहित्यिकांवर होत नसला, तरी त्या त्यांच्या सामाजिक प्रेरणांचा परिघ जाणतेअजाणतेपणे ठरवीत असतात. या कालखंडात साहित्यामध्ये चित्रित झालेले जीवन उच्च-जातीयांपुरते मर्यादित असायचे कारण जातिभेदही होते असे वि. स. खांडेकरांच्या शब्दांत यादव सांगतात–

'१९२० पर्यंत मराठी साहित्य प्रामुख्याने त्या वेळच्या पांढरपेशा, मध्यमवर्गीय जीवनाचे वास्तव, त्या वर्गातील सामाजिक सुधारणा, देशप्रेम, जुना भूतकाळ व परंपरा यांविषयी अभिमान, जनसामान्यांचे मनोरंजन इत्यादी प्रमुख प्रेरणांनी निर्माण झालेले दिसते... या संदर्भात १९३३ साली 'सुगी' ची प्रस्तावना लिहिताना वि. स. खांडेकरांनी वस्तुस्थितिनिदर्शक टीका केलेली आहे : "कोल्हटकर, गडकरी, वा. म. जोशी, फडके ह्यांच्या सामाजिक नाटक-कादंबऱ्यांकडे पाहावे ! हरिभाऊंचे वाङ्मय निदान चंद्रकांतासारखे आहे. दलितांच्या दर्शनाने त्याला पाझर फुटलेला स्पष्ट दिसतो. पण बाकीच्या साऱ्या कल्पनाप्रिय, तात्त्विक अगर कलाविलासी ग्रंथकारांचे वाङ्मय म्हणजे शुद्ध संगमरवर ! दिसायला किती नितळ अन् सुंदर ! पण खेड्यात संगमरवर जितका दुर्मिळ, तितकेच दलितांचे अगर खेडवळांचे जीवन यांच्या वाङ्मयात प्रतिबिंबित झालेले दिसणेही कठीण ! ...नामांकित ग्रंथकारांनी समाज-चित्रणाकरिता संकुचित क्षेत्राबाहेर पाऊल का टाकले नाही, याची जातिभेद, कालमाहात्म्य, संस्कृतिभिन्नत्व इत्यादी कारणे असू शकतील...

"जातिभेद मोडण्याच्या गोष्टी बोलणाऱ्या लोकांनी वाङ्मयात नागर व खेडवळ हा भेद तीव्रतेने पाळावा हे विलक्षण विरोधाभासाचे उदाहरण नव्हे काय ?... खेड्यातल्या कुणब्यांच्या भाऊबंदकीवर अगर जीवनावर लिहायची पाळी आली की, आमची लेखणी रुसून बसलीच ! खेड्यातल्या लोकांचा आमच्या ललित वाङ्मयात प्रवेश झालाच, तर तो त्यांचा भोळेपणा अगर अडाणीपणा दाखवून विनोदाला रंग भरण्याकरिताच व्हायचा !..." (मीठभाकर, परि. १६८)...'

– ग्रामीणता: साहित्य आणि वास्तव. पा. ६३-६४

मराठी साहित्यातील मूळ दोन प्रवाह–अभिजात साहित्य व लोकसाहित्य–या कालखंडातही फुल्यांच्या द्वारे चालू राहिले असे यादव सांगतात. त्यांना ते ब्राह्मणी व अब्राह्मणी असे संबोधतात (मराठी साहित्य, समाज आणि संस्कृती, पा. २६–२७). गो. म. कुलकर्णींनी 'ग्रामीण साहित्य : स्वरूप आणि समस्या' च्या प्रस्तावनेत भारतीय संस्कृती ही ब्राह्मणी संस्कृती व अब्राह्मणी संस्कृती या दोन संस्कृतींनी बनलेली असल्याचे म्हटले असल्याने (पा. तीन) ब्राह्मणी साहित्य व अब्राह्मणी साहित्य ही या दोन संस्कृतींचीच अपत्ये आहेत हे उघड आहे. या दोन संस्कृती व त्यांची दोन साहित्ये हवाबंद असल्याचे या दोघांनी म्हटले असले, तरी मोरोपंत हेच केवळ मराठी साहित्याचे प्रतिनिधी नाहीत, त्याचे प्रतिनिधी चक्रधर व ज्ञानेश्वर ते तुकाराम व चोखामेळा हेही आहेत. कुमार गंधर्वांना 'मालवा की लोकधुने' ऐकून नवे राग सुचले. **संस्कृती व साहित्यामधील ब्राह्मणी व अब्राह्मणी विरोधांची एकजूटच सूचित करते की, तिची वाटचाल केवळ अन्योन्यवर्जकतेची वा ब्राह्मणी नसून अन्योन्यसंघर्षाची व अन्योन्यबाधनाचीही असते.** या अन्योन्यसंघर्षाचे उदाहरण अण्णासाहेब किर्लोस्करांनी 'रामराज्य वियोग' या नाटकात शूद्र शंबूकाला फुलेंच्या स्वरूपात कल्पून त्याचा शिरच्छेद केलेला दाखवलेला आहे त्यात मिळते (ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव, पा. २२).

गांधीयुग टिळकयुगाच्या पोटातच सुरू होते. टिळक १९२० साली वारले, १९१७ साली गांधीजींनी बिहारमध्ये चंपारण्यात नीळउत्पादक शेतकऱ्यांचा युरोपियन मळेवाल्यांविरुद्ध यशस्वी लढा केला. १९१८ साली त्यांनी गुजराथमध्ये खेडा जिल्ह्यात पडलेल्या दुष्काळाविरुद्ध शेतकऱ्यांची यशस्वी सारावंदी चळवळ केली. दुष्काळाविरोधी चळवळ टिळकांनीही केली होती; पण, टिळक व गांधीजी यांच्यात मुख्य फरक टिळक ब्राह्मण होते तर गांधीजी शूद्र बनिया होते हा होता. तेल्यातांबोळ्याचे म्हणवल्या गेलेल्या टिळकांनी शूद्र जाती या लोकशाही अधिकारांना पात्र नाहीत असे उघडपणे म्हटले होते. याउलट, शूद्र गांधीजींनी १९१६ साली बनारस विद्यापीठात केलेल्या भाषणातच शूद्र

शेतकऱ्यांचा जनसागर काँग्रेसच्या उच्चजातीय डबक्यात आणायचा मनोदय व्यक्त केला होता. १९२० च्या राष्ट्रीय सत्याग्रहातून त्यांनी देशाचा शूद्र शेतकरी स्वातंत्र्यलढ्यात आणला आणि ते देशाचे नेते बनले.

पण, गांधीजी बनियाजातीय भांडवलदारवर्गाचे प्रवक्ते होते. हा वर्ग (धनंजय गाडगीळ त्याला 'कम्यूनिटी' म्हणतात, वर्ग नाही) जातिव्यवस्था मोडू इच्छित नव्हता आणि जातिव्यवस्थेवर, जमिनीच्या धर्माधिष्ठित मालकी व अमालकीवर, जमीनदारी वा भारतीय शेतीसंबंध उभे असल्याने जमीनदारशाहीही नष्ट करू इच्छित नव्हता. म्हणून, आंबेडकरांनी दाखवल्याप्रमाणे, गांधीजींना वर्गव्यवस्था अस्थैर्याची व्यवस्था वाटत होती तर जातिव्यवस्था स्थैर्याची. गांधीजींनी उच्चजातीय बुद्धिजीवींना 'खेड्याकडे चला' ही हाक दिली, तर आंबेडकरांनी दलितांना 'शहराकडे चला' ही हाक दिली. या अन्योन्यसंघर्षातून सनातनी गांधीजी शूद्रोद्धारकाबरोबर अस्पृश्योद्धारक बनले आणि त्याच्या परिणामी महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर जनचळवळ काँग्रेसमध्ये विलीन झाली. उच्चजाती व दलितांसह ब्राह्मणेतर जाती यांच्या अन्योन्यसंघर्षाची जागा शूद्र जातींसह उच्चजाती व दलित जाती यांच्या अन्योन्य-संघर्षाने घेतली.

बंगालच्या पारंपरिक जमीनदारांचे बनियाकरण झाल्यामुळे एका बाजूला कुळांवरचा अन्याय वाढला, तर दुसऱ्या बाजूला जमीनदारांमधूनच समाजसुधारक तयार झाले. बंगाली साहित्यात याचे आपल्याला प्रक्षेपण दिसते. बंगाली ब्राह्मण मांसाहारी असल्यामुळे इतर राज्यांमधल्या ब्राह्मणांच्या तुलनेत त्यांचा शूद्र व अस्पृश्य जातींशी दैनंदिन संबंध होता. यामुळे बंगाल-मध्ये समाजसुधारक व राष्ट्रवादी यांच्यात महाराष्ट्रा-प्रमाणे खाई दिसत नाही आणि शरद्‌बाबूंसारखे उच्च-जातीय लेखक शूद्रातिशूद्रांचे वा ग्रामीण जीवन १९१० च्या सुमारालाच चित्रित करताना दिसतात. ही प्रक्रिया उत्तर प्रदेशसारख्या इतर जमीनदारी राज्यांत घडून आलेली दिसत नाही. उत्तर प्रदेशात जमीनदार जातीं-तूनच निर्माण झालेल्या आधुनिक बुद्धिजीवींचा अप्रस्था-पित विभाग राष्ट्रवादी व रोमॅन्टिक विश्वस्तवादाची भूमिका घेऊ लागल्याने नोकरीनिमित्त शूद्रातिशूद्रांत वा ग्रामीण जनतेत फिरणाऱ्या प्रेमचंदांनी त्यांच्या आरंभीच्या कादंबऱ्यांत रोमॅन्टिक जमीनदार-बुद्धिजीवी रेखाटलेले आहेत. (हे पाहाता महानोरांनी 'रोमॅन्टिक' ही त्यांना यादवांनी दिलेली शिवी आहे असे मानायचे कारण नाही.) या रोमॅन्टिक विश्वस्ततावादात गांधीवाद भर घालतो, गुणात्मक फरक करीत नाही. सर्वोदयवाद हा प्राचीन भारतीय परंपरेतूनच आलेला आहे. २० नंतरच्या भारतीय साम्यवादोदयाच्या काल-खंडात प्रेमचंदांनी गांधीवादी रोमॅन्टिसिझमवर मात केली; म्हणूनच ते 'गोदान' ही शूद्र शेतकरीजीवना-वरची महत्तम भारतीय कादंबरी लिहू शकले.

गांधीयुगात समता तीन अन्योन्यवर्जक संकल्पनांनी महाराष्ट्रात आली : एक गांधीवादी रोमॅन्टिक समता, दुसरी साम्यवाद्यांची वर्गीय समता व तिसरी आंबेड-करांची जातीय समता. आंबेडकरांची समता अजून हिंदू धर्माच्या चौकटीतलीच होती. गांधीजींच्या रोमॅन्टिक समतेचे दार्शनिक अधिष्ठान टिळकपुरस्कृत वेदान्तच होते, तर साम्यवादी हे गांधीविरोधात स्वतःला टिळक-शिष्य मानीत असल्याने त्यांच्या वर्गीय समतेची वेदान्ता-पासून नाळ तुटलेली नव्हती.

या स्वातंत्र्यपूर्व कालखंडाचे सर्वोत्कृष्ट प्रक्षेपण मालतीबाई बेडेकरांच्या 'बळी' या कादंबरीत झालेले दिसते; म्हणून ती आम्हाला २० ते ४७ या कालखंडाची सर्वांत प्रातिनिधिक कादंबरी वाटते. सोलापूरची कापड गिरणी व शहर, तीत काम करणाऱ्या व न करणाऱ्या मांग, गारुडी, इ. गुन्हेगार जातिजमातींची ग्रामीण सैटलमेंट, तिच्या तारेबाहेर राहणारी अस्पृश्य जातींची ग्रामीण वस्ती. बनिया जातीचा गिरणीमालक व सेटल-मेंटच्या वसाहतीचे शासन करणारे इंग्रज मिशनरी यांच्या अनुक्रमे आर्थिक व राजकीय हितसंबंधांची दोस्ती. रिपनसाहेब व डगनमॅडम यांचा मिशनरी मानवतावाद धर्मांतरासाठी कसा होता आणि धर्मांतरितांत वंशभेद (युरोपियन व नेटिव्ह) व जातिभेद अबाधित कसे राहात होते याचे बाईंनी प्रखर वस्तुनिष्ठेने चित्रण केले आहे. नायक आबा हा मांग-गारुडी या सेटलमेंटमध्ये असलेल्या जातीचा निवडण्यात आणि तो गांधी सेवा मंडळाच्या बोर्डिंगमध्ये १ ली ते ७ वीपर्यंत १२ वर्षे शिकून आलेला दाखवण्यात तत्कालीन समाजाचा मराठी साहित्यात अजूनही अनन्य असलेला व्यापक व सखोल वेध बाईंना घेता आलेला आहे. ते पाहून प्रेमचंदांच्या 'गोदान'ची आठवण होते. बाईंना ती उंची व व्यापकता गाठता आलेली नसली, तरी त्यांचा नायक

अस्पृश्य आहे, तर प्रेमचंदांचा शूद्र शेतकरी. बारा वर्षांत परात्मीकृत वा जात्यातीत झालेल्या आबापुढे जातिव्यवस्थेच्या डोंगरदऱ्यांचे विश्व बिदारकपणे आविष्कृत होत जाते आणि राजकारणाची पुडे उघडत जातात. प्रथम तो गिरणीकामगारांच्या संपलढ्यात उडी घेतो आणि नंतर ४२ च्या स्वातंत्र्यलढ्यात. गिरणीकामगारांचे पुढारी कॉ. बारणे उच्चजातीय असल्यामुळे त्यांना वर्ग समजतो पण जात समजत नाही. 'चोर ही जात असू शकते यावर बारण्यांचा विश्वास नव्हता' (पा. १०३). कथावस्तूचा काळ या शतकाच्या चाळिशीतला दिसतो. कारण कॉ. बारणे हे काँग्रेसचे सभासद दाखवले आहेत आणि हे धोरण हिंदी कम्युनिस्ट पक्षाने ३४ नंतर स्वीकारले. सोलापूरसारख्या महाराष्ट्रातील कामगारसंघटना चाळिशीच्या प्रारंभातच सुरू झाल्या.

गिरणीकामगारांच्या संपातून आबा व त्याच्या मित्रांचा संबंध कॉ. बारणेंशी येतो. गिरणीकामगारांचा संप फोडायला रिपनसाहेब सेटलमेंटचे कामगार पुरवतो. त्यातून कॉ. बारणेंचा संबंध चोरवस्तीशी येतो. चोरवस्ती बंड करते. बंड दडपले जाते. आबा व राई यांचे परस्परांवर प्रेम असते. परिस्थिती निकराला येते त्या वेळी ती लग्न करायला नकार देते. कारण जातिभेद— ती 'उच्च' मांग जातीची व तो चोर मांग-गारुडी जातीचा (पा. १६४). मग तो ४२ च्या लढ्यात उडी घालतो. स्वातंत्र्य आले—

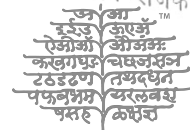
'आबा ती बातमी वाचून अक्षरशः नाचू लागला. वेड्यासारखा ज्याला त्याला सांगू लागला, 'आता मांग नाही, मांग-गारुडी नाही, महार नाही, नि ब्राह्मण नाही. सगळे सारखे' ......' (पा. १७३-१७४).

त्याला स्वातंत्र्यलढ्यात खेचणाऱ्या गांधीवादी भागवत गुरुजींनी त्याला तेच सांगितले होते— "आबा! ...स्वराज्य मिळालं की तुला मी ज्या जगासाठी वाढवलं ते जग तुझ्याभोवती आपोआप निर्माण होईल. महात्माजींच्या पुण्याईनं निर्माण केलेलं जग तुला कधी लाथाडणार नाही." (पा. १६८)

पण, जाती नष्ट झाल्या नाहीत, गरिबी, अन्याय वाढले. चोरवस्तीला दरोडा घातल्याशिवाय उदरनिर्वाहाचा मार्ग उरला नाही. आबाची अडचण नको म्हणून त्याचे अनुयायीच त्याच्या डोक्यात मोठा धोंडा घालून दरोड्याला निघून गेले!

स्वातंत्र्योत्तर काळातल्या आबाच्या जीवनातील घडामोडीत कॉ. बारणेंचे नामोनिशाण राहात नाही. गुन्हेगार जमाती या आंबेडकरांच्या जाती नसल्यामुळे त्यांच्या परिघाबाहेर आंबेडकरांचे नाव पुसट ऐकू येते. कॉ. बारणेंपाशी जातिप्रश्नाचे उत्तर नसते म्हणून आबा कम्युनिस्ट चळवळीपासून दुरावतो, तर बीसींच्या सवलतींचा उपयोग करून घेणारी आंबेडकरवादी राई जातिभेदावर मात करून त्याच्याशी लग्न करायला तयार होत नसल्यामुळे आबा आंबेडकरवादी चळवळीकडे आकर्षित होत नाही. म्हणून, काँग्रेस सरकारबद्दल भ्रमनिरास होऊनही तो अगतिकपणे समाजसुधारणेचा, जातिनिराकरणाचा प्रशासकीय मार्ग चोखाळीत राहतो. दुसऱ्या बाजूला आबाच्या गुन्हेगार जातिजमातींचा विद्रोह अजूनही चोरी-दरोडेखोरीतून व्यक्त होत नसल्यामुळे आणि तो सामाजिक विद्रोहात परिणत व्हायचा काळ अजून दूर असल्यामुळेच या कादंबरीचा दलित साहित्यात समावेश होऊ शकत नाही. याउलट, कॉ. अण्णाभाऊ साठेंचा मांग 'फकिरा' दरोडेखोरीचा व्यक्तिगत विद्रोह करूनही अगतिक होतो. कादंबरीचा विषय असलेल्या जातिजमातींना वर्गीय वा जातीय सामाजिक विद्रोहाची जाणीव झालेली नसताना ती दाखवणे हा एक तर रोमँटिसिझम होतो किंवा प्रचारकीपणा. कॉ. अण्णाभाऊ साठेंची जातिविद्रोहाची जाणीव वर्गविद्रोहाच्या जाणिवेखाली कशी दडपली गेलेली होती हे आम्ही आमच्या अगोदरच्या लेखात दाखवलेले आहे (सत्यशोधक मार्क्सवादी, एप्रिल-मे ८२). त्यामुळे त्यांचे साहित्य दलित साहित्यात समाविष्ट होऊ शकत नाही. आंबेडकर धार्मिक विद्रोह करून हिंदू धर्माच्या चौकटीबाहेर गेले एवढेच नाही तर त्यांनी आपल्या जातिविद्रोहाला नवबौद्धवादी तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान दिले; म्हणूनच दलित साहित्याचा जन्म होऊ शकला. दलित साहित्य हे अशा आंबेडकरोत्तर काळाचे अपत्य आहे. दलित साहित्यिकांचे नाही. कारण दलित वा अदलित साहित्यिक दलित जीवनावर या काळापूर्वीही लिहीत होतेच.

उपरोक्त प्रकारच्या रोमॅन्टिसिझमव्यतिरिक्त वेगळ्या प्रकारचा रोमँटिसिझम र. बा. दिघेंच्या ग्रामीण कादंबऱ्यांत दिसतो. त्यांत उच्चजातीय खोत शेतकरीजातीय (कुळवाडी) मुलीचा उपभोग न घेता लग्न करताना दिसतो. गांधीवादी सर्वोदयवाद राजकारणात





ज्याप्रमाणे जातवर्गांना 'माया' ठरवून भावनिक समतेचे 'सत्य' उभे करू पाहातो, त्याप्रमाणे साहित्यात तो जातिवर्गसमन्वय करून रोमँटिक समता निर्मू पाहातो.

❀ ❀ ❀

गावाच्या शास्त्यांच्या अंगाने लिहिलेल्या या कालखंडातील सर्वांत प्रातिनिधिक कादंबऱ्या म्हणजे रणजित देसाईंची 'माझा गाव' व शंकर पाटलांची 'टारफुला.' अभिजात साहित्य आपल्या काळाचे वास्तविक व कलात्मक चित्रण करण्यावर थांबत नसते. ते आपल्या स्थळकाळाच्या बाहेर जाऊन सापेक्षतः काही सार्वत्रिक वा सार्वकालिक सत्यही सांगत असते. प्रेमचंदांच्या 'गोदान'-चा शूद्र गरीब शेतकरी होरी भारतीय शूद्र शेतकऱ्यांचे सार्वत्रिक चित्र उभे करतो. शरद्‌बाबूंच्या 'चरित्रहीन'-ची किरणमयी आपल्या दाहक किरणांनी स्थलकाल फोडून बाहेर पडते. देसाई इनामदार असल्याने पुनरुज्जीवनवादी आहेत; पण, ते मोठे कलावंत असल्याने त्यांनी आपला पुनरुज्जीवनवाद 'स्वामी' पेक्षाही जास्त समर्थपणे 'माझा गाव' मध्ये मांडलेला आहे. शास्ते वतनदार व पुरोहित कुलकर्णी यांची दोस्ती हे देसाईंच्या या कादंबरीचे सूत्र आहे, तर शंकर पाटलांच्या कादंबरीचे ते प्रारंभिक सूत्र आहे. ही दोस्ती शास्ती आहे हे देसाईंनी प्रारंभीच स्पष्ट केले आहे—

'पुन्हा गोविंदा क्षणभर घुटमळला व म्हणाला—

"आमच्या सरकारांना 'सरकार' म्हणून हाक मारली आणि लवून मुजरा केला तर जास्त आवडतो."

'क्षणभर गोविंदाला न्याहाळून तात्या म्हणाले, "तुझ्या सरकारची मर्जी मला धरायची नाही, समजलं?... सत्पात्र ब्राह्मणाकडून पाया पडून घेण्यापेक्षा त्याच्यापुढं जरा मान लववली तर अधिक पुण्य पदरात पडेल म्हणावं. माझ्या नव्हे ... त्यांच्या!"' (पा. ११)

हे शास्ते संबंध दोन जातींचे आहेत हेही देसाई स्पष्ट करतात. तात्यांनी इनामदार अप्पासाहेबांना त्यांच्या मुलाने, रावबाने, लक्ष्मीच्या देवळात हौशाशी संभोग करून देऊळ बाटवल्याचे सांगताच इनामदार खवळून तात्यांना 'भट' म्हणतात (पा. ६५). त्या अपमानाने चिडून तात्या वरी येताच पत्नीशी बोलताना इनामदाराला 'शूद्र' म्हणतात (पा. ६६). रावबाने हौशाच्या नवऱ्याला, विठूला घोड्याच्या टापांखाली तुडवून मारल्यावर त्याचे प्रेत घेऊन गाव वाड्यावर येते. तात्या रावबाच्या पापांवर पांघरूण टाकतात. नंतर त्याला आपल्या बायकोबरोबर बंद मेण्यात घालून गावाबाहेर काढून नेतात. खुनाच्या फौजदारीतूनही मोक्याचा पुरावा फोडून तात्या रावबाला निर्दोष सोडवतात. इनामदार कृतज्ञतेने हजाराचा तोडा तात्यांना देऊ लागताच ते उसळून म्हणतात, "तुमच्या जातीला कधी उभ्या आयुष्यात अक्कल येणार नाहीच का?" (पा. १३६)

देसाईंनी इनामदाराला आदर्श जमीनदार दाखवायचा सुरुवातीपासूनच प्रयत्न केलेला आहे आणि त्याच्याविरुद्धचा रयतेचा विद्रोह अन्याय्य असल्याचे दाखवले आहे. पटकीच्या साथीनंतर आलेल्या ओल्या दुष्काळात तर इनामदार दामाजीपंतांप्रमाणे सर्वस्व लुटून रयतेला, कुळांना जगवतो, गावावर रामोशांचा दरोडा आल्यानंतर स्वतःचा बळी देऊन तो गाव वाचवतो. विषमज्वराने तात्यांची पत्नी मरते आणि तात्या तिच्याबरोबरच सहगमन करतात. देसाईंच्या पुनरुज्जीवनवादी आदर्शांचा अंत होतो! इनामदार व तात्यांवरच सबंध फोकस आहे, सगळी रयत आऊटफोकस केलेली आहे. या शास्त्यांना उठाव यावा यासाठीच रयतेच्या पार्श्वभूमीचे प्रयोजन आहे.

याउलट, शंकर पाटील वतनदार पाटील असल्याने 'टारफुला' चा फोकस गावच्या सबंध मराठा जातीवर आहे. टारफुला म्हणजे पिकाचा जीवनरस शोषणारे परोपजीवी तण. टारफुला म्हणजे पाटीलकी आहे. त्या छोट्या गावात पाटलाची जमीन म्हणजे ५० एकर बागाईत व १५० एकर जिराईत. पाटील निपुत्रिक मरताच पाटीलकीसाठी 'भाऊबंदकी' पेटते. पाटलाप्रमाणे कुलकर्णीही आपली जमीन कर्द्याकडून, कुळांकडून कसून घेताना दिसतो (पा. ७८, ११८, १५८–१५९). दत्तकासाठीच्या रणधुमाळीत प्रथम कुलकर्ण्याचा बळी जातो. बदली आलेला पाटील दादा चव्हाण जबर असूनही उपरा असल्यामुळे मुळे गाडू शकत नाही. राष्ट्रवादी तरुण पिढीला पाठिंबा देण्याऐवजी तो तिच्याविरुद्ध गावातील केरूनाना पवार व दाजिबा गायकवाड या सरंजामदारी प्रवृत्तीच्या गावगुंडांची एकजूट करू पाहातो. टारफुलांच्या या एकजुटीतून गावाची बेबंदशाही वाढते. आणीबाणीपासून इंदिरा गांधींनी सुरू केलेल्या राजनीतीवर हे द्रष्टे भाष्य आहे.

अनुक्रमणिका

शंकर पाटलांनी प्रारंभीच गावचा जुना पाटील व पिऱ्या धनगर, इ. दरोडेखोर यांचे 'सनातन' नाते दाखवले आहे ! (पा. ३) हे नाते दरोडेखोरांनी पाटलाचे गाव सोडून इतर गावांची वाटमारी करण्या-साठी जसे होते, तसे दरोड्याचा माल पाटील व वाण्याकडून पचवण्यासाठीही होते (पा. २१३–२१४) असे शंकर पाटलांनी सूचित केले आहे. पाटलाच्या मृत्यूनंतर झालेल्या निर्नायकीत हे दरोडेखोर गावाच्या दुफळीत राजरोसपणे भाग घेऊ लागण्यातून (पा. ६–९, ६४) आणि गुन्हेगारीचे अंतर्गतीकरण कसे होते हे दाखवण्यातून भारतातील आजची राजकर्ते व गुन्हेगार यांची युती शंकर पाटलांनी द्रष्टेपणाने सूचित केली आहे.

'वळी'च्या सेटलमेंटमध्ये सर्व गुन्हेगार जातिजमाती दिसतात आणि त्या गुन्हेगार का बनतात हेही दिसते. अण्णाभाऊंनी 'फकिरा'त मराठा व मांग जातींतून फरारी कसे बनतात हे दाखवले आहे. देसाईंनी काळू बेरडा-द्वारे बेरड जात व रामोशी जमातच गुन्हेगार असल्याचे दाखवले आहे. शंकर पाटलांनी त्यात पिऱ्या धनगर, नागू पैलवान, मांग-गारुडी या जातिजमातींची भर घातली आहे. राऊनानाची मुले व दाजिबा गायकवाड हे मराठा-जातीय फरारी कसे बनतात हे शंकर पाटलांनी दाख-वले आहे; पण, बिनगुन्हेगार (धनगर) व 'गुन्हेगार' (मांग-गारुडी) जातिजमातींतले लोक गुन्हेगार कसे बनतात हे सूचितही केलेले नाही. गावकामगार (सनदी) जातींमधली महार ही सर्वांत मोठी अस्पृश्य जात मात्र दरोडेखोरीकडे, व्यक्तिगत विद्रोहाकडे न वळल्याचे 'टारफुला'त दिसते. उत्तर भारतातही अस्पृश्य जातीं-तून दरोडेखोर टोळ्यांत भरती अगदी अलीकडे झाल्याचे दिसते. जातिव्यवस्थेचे हे एक वैशिष्ट्यपूर्ण चित्र आहे. 'टारफुला'त अन्य मागास, दलित व आदिवासी जाति-जमाती आउटफोकस आहेत. शंकर पाटलांसारख्या प्रतिभाशाली इनामदारेतर वतनदार पाटलालाही या जातिजमाती 'बंद' आहेत !

❀ ❀ ❀

शिंपी, सोनार व वाणी या जाती ग्रामीण भागातील पांढरपेशा जाती. या स्वतःला ब्राह्मणांच्या खालोखाल व मराठ्यांच्या वर मानतात. सोनार मध्ययुगीन सरंजामशाहीत खेडेगावांचे बँकर होते. भांडवलदारी विकासात सोनाराचा धंदा बसला. पण शिंप्याचा धंदा राहिला, वाण्याचा वाढला. या तिघाही जातींच्या उच्चभ्रूंना खेड्यात अजून 'शेट' म्हणतात. उद्धव शेळके शंकर पाटलांचे समकालीन; पण त्यांनी आपल्या 'धग' या अभिजात कादंबरीत शिंपी जातीचे जीवन रंगवले आहे. तसेच रा. रं. बोराडेंनी. हे दोघे शिंपीणींच्या डोळ्यांतून समाजजीवन पाहातात. आवांच्या डोळ्यांतून पाहिल्याने जसा मालतीबाईंना 'बर्ड्स आय व्ह्यू'ची विहंगमता व खोली मिळते, तशीच कौतिकच्या डोळ्यांतून पाहिल्यामुळे शेळकेंना. त्यामुळे ही कादंबरी शरद्बाबूंच्या उंचीला गेली आहे. मराठी साहित्यातले हे महत्तम स्त्रीचित्र आहे. 'कोसला' चा नायक अँटीहीरो म्हणून गौरवला गेला; पण 'धग'ची काळीबेंद्री नायिका अँटी-हिरॉइन म्हणून गौरवली का गेली नाही ? शरद्बाबूंची कोणतीही नायिका अँटी-हिरॉइन नाही ही कौतिकची अनन्यता आहे. दुबळ्या नवऱ्याचा संसार चालवणाऱ्या, खरे म्हणजे, शेतमजूर स्त्रीचेच –पण शिंपीपणाच्या 'सुरक्षिततेकडे' परतू पाहाणाऱ्याला हे विदारक चित्र आहे. संसाराचा जगन्नाथाचा रथ एकट्याने ओढत वेडी होऊन त्याच्या-खाली वळी जाणाऱ्या स्त्रीची ही विभीषिका आहे. महारोगी होऊन कायमचा परागंदा झालेल्या नवऱ्याची वेडातही वाट पाहाणाऱ्या भारतीय स्त्रीचे हे महाकाव्य आहे. शेळके व बोराडे या दोघांच्या शोकांतिकांचे याव्यतिरिक्त बळी आहेत भावी पिढी. कुशाग्र बुद्धीचा नामा पुढे शिकण्याऐवजी गावच्या हॉटेलात कपबशा विसळत आणि उघड व चोरून आणलेल्या हॉटेलच्या अन्नावर कौतिक व यसोदीला भरवतच इतःपर जगणार आहे, आणि त्याच्या व इतर ओ. बी. सी. जातींची मुले मंडल आयोगाबद्दल अंधारात राहून, शिवसेनादी संघटनांमधून दलित–आदिवासींच्या रिझर्व्हेशनला विरोध करीत जगणार आहेत, असे जणू मामाच्या येणार नसलेल्या पत्राकडे लागलेली नामाची आशाळभूत दृष्टी सुचवते आहे ! आणि कौतिकचे हिंदू कुटुंब व त्याला स्वतःच्या चंद्रमोळी घरात आसरा देणारा मुसलमान कासम लोहार यांचे धर्मजात्यातीत अतूट स्नेहाचे संबंध दाखवताना शेळकेंना आजच्या मूलतत्त्ववादाच्या हैदोसाची द्रष्टी कल्पना होती की काय असे वाटायला लागते !

❀





न्यायमूर्ती म. गो. रानडेंनी १९२० साली 'एसेज ऑन इंडियन एकॉनॉमिक्स' मध्ये भाकीत केले होते की, लष्करी व ब्राह्मण जातींच्या शास्त्या जोडीची जागा बनिया व ब्राह्मण जातींच्या जोडीने घेणे अटळ विधिलिखित आहे. बनिया जातींचे भांडवलदार व व्यापारी आणि ब्राह्मण बुद्धिजीवी यांची जोडी शहरी विभागात जमली; पण, ग्रामीण विभागात जुनीच जोडी टिकून राहिली हे देसाईंचे 'माझा गाव' दाखवते. जमीनदारी राज्यांमध्ये ती अजूनही टिकून आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळात रयतवारी राज्यांमध्ये ब्राह्मण शहरांत स्थलांतर करतात आणि भांडवलदारी विकास व 'हरित क्रांती' बरोबर प्रभुत्वशाली शेतकरी जातींच्या (माजी लष्करी जाती) कुलीन (माजी वतनदार) कुटुंबांच्या वर्चस्वाचा बहुस्तरसत्ताक जमाना सुरू होतो. शिक्षणप्रसार, अल्पसा का होईना, तळागाळापर्यंत गेल्याने जातींमधील उच्चवर्गीयांच्या जोखडाखाली राहणाऱ्या निम्नवर्गीयांची मुले शहरी बुद्धिजीवी वर्गात भरती होऊ लागतात. प्रभुत्वशाली मराठा शेतकरी जातींच्या बाबतीत हे विशेषेकरून घडते.

आज ज्याला 'संस्क्रुतायझेशन' म्हणतात त्या प्रक्रियेला ब्राह्मणेतर चळवळीने 'भटाळणे' म्हटले होते. राजकीय व सामाजिक दृष्टचा ही प्रक्रिया बाधक ठरली; पण साहित्यिक व सांस्कृतिकदृष्टचा ती उपकारक ठरली. मराठादी जातींतील बुद्धिजीवी वर्गातून आलेल्या साहित्यिकांनी 'ब्राह्मणी' व पाश्चिमात्य साहित्य अभ्यासले आणि त्यातून शंकर पाटील, रणजित देसाई यांसारखे प्रतिभाशाली साहित्यिक उदयाला आले. त्याच परंपरेतून आनंद यादवांसारखे साहित्यिक व गंगाधर पाटलांसारखे समीक्षक उदयाला आले आहेत.

निझामुद्दीन अवलियासारख्या सूफी संतांमुळे हिंदू भक्तिपंथाच्या संतांच्या समतेच्या संकल्पनेला ज्याप्रमाणे नवा आयाम मिळाला, त्याप्रमाणे सत्तरीच्या ग्रामीण साहित्यिकांच्या समतेच्या संकल्पनेला दलित साहित्यामुळे नवा आयाम मिळाला. तिचा भटाळलेपणा संपून ती भटशाहीविरोधी चळवळ बनली. मराठादी निम्नवर्गीयांना, कुणब्यांना, आत्मभान आले. त्यातून आनंद यादवांची 'गोतावळा' प्रसवली. मराठा रोजगाऱ्याचा निसर्ग, प्राणिसृष्टी व मानवसमाजाशी असलेला जातिव्यवस्थाक गोतावळा विघटित होत शेवटी दलित ट्रॅक्टर ड्रायव्हरद्वारा शेवटचा तंतू छिन्नभिन्न होतो. जातिव्यवस्थेतील 'आत्मता' व 'स्वातंत्र्य' जातिव्यवस्थेतीत 'परात्मतेत' व 'पारतंत्र्यात' परिणत होतात ! ही, खरे म्हणजे, **मराठादी जातींच्या पोटात असलेले वर्ग पोटाबाहेर येण्याची प्रक्रिया आहे. कुंतीला कर्ण 'न कापिता नाळ' जसा झाला, तसा जातींच्या पोटांमधील वर्ग पोटाबाहेर पडत आहेत. जातींच्या अदृश्य नाळी अजून या वर्गांना सोडत नाहीत.** त्याचा पुरेपूर फायदा सर्व जातींचे प्रस्थापित वर्ग घेत आहेत, तर गोतावळ्याबाहेर फेकले गेलेले नारबांचे वर्ग केवळ तोटचांचेच शिकार झालेले आहेत. मराठादी जातींतले हे दोन वर्ग यादवांच्या 'आंधोळीचा दिवस' या लघुकथेत एकमेकांच्या आरशांत एकमेकांना पाहात असलेले दिसतात ('उखडलेली झाडे').

'खळाळ' या कथासंग्रहात यादवांनी मराठा 'रोजगाऱ्यां' चे जीवनकवडसे टिपताना ग्रामीण जीवनाच्या वर्गीय विघटनाची वाकळ वा गोधडी साहित्याच्या वेशीवर टांगलेली आहे. कुणवी जातींच्या वर्गीय जीवनाचे आपण साहित्यिक भाष्यकार असल्याचे यादव स्वतःच सांगतात–

'... माडगूळकर, मिरासदार, पाटील ही लेखक मंडळी तरी, गावचा कुलकर्णी, वतनदार, पाटील यांसारख्या ग्रामीण वरिष्ठ वर्गातूनच आलेली आहेत. तेव्हा त्यांना येणारे अनुभव त्या अंगानंच येणं स्वाभाविक आहे, आणि अनुभवाचा त्या अंगापुरताच विचार होऊनच त्यांच्या मनात ग्रामीण माणूस आकाराला येणं स्वाभाविक आहे. उलट, मी दुसऱ्याच्या शेतावर राबणाऱ्या कुटुंबातून आलोय. त्याच ग्रामीण स्तरात वाढलोय. तेव्हा माझ्या भोवतालची माणसंही आपले प्रश्न, आपले विचार बरोबरीच्या माणसांजवळ मुक्तपणानं व्यक्त करताना अनुभवली आहेत. त्याचा परिणाम माझ्या साहित्यदृष्टीवरही झाला असावा ...' (खळाळ, पा. १९८)

या वर्गाचा साहित्यिक म्हणून ग्रामीण भाषा राबवायचा नवा प्रश्न यादवांपुढे उभा राहाणे स्वाभाविक होते, अटळ होते. तशा स्वरूपात हा प्रश्न वतनदार वर्गाचे साहित्यिक म्हणून रणजित देसाई ते शंकर पाटील यांच्यापुढे येऊ शकत नव्हता. हा वतनदारवर्ग कुलकर्णीपुरोहितांच्या प्रमाण मराठी भाषेशी सतत

संपर्कात होता आणि ती बोलता येणे हे उच्चभ्रूपणाचे लक्षण मानीत होता. म्हणून प्रमाणभाषेला ग्रामीण भाषेची 'डूब' देण्यावर वतनदारवर्गीय साहित्यिकांचे भागू शकले, तर यादवांसारख्या कुणबीवर्गीय साहित्यिकांना आशय (content) व रूप (form) यांच्या एकात्मतेच्या दृष्टीने ग्रामीण भाषा ही साहित्यिक भाषा बनवावी लागली. तरीही त्यांनी, महाराष्ट्र टाइम्सकार आरोप करतात त्याचप्रमाणे, ग्रामीण भाषा प्रमाणभाषेच्या स्तरावर व सर्वत्र वापरायचा दुराग्रह धरलेला नाही. 'उखडलेली झाडे' हा त्यांचा ८६ साली प्रसिद्ध झालेला कथासंग्रह प्रमाणभाषेतच लिहिलेला आहे. भारताचे किमान ७० टक्के शूद्रातिशूद्र लोक बोल्यांनी (dialects) आपला जीवनव्यवहार करतात. या ७० टक्क्यांचे जातीयवर्गीय जीवन चितारणारे साहित्य उच्चजातीयवर्गीय साहित्यापेक्षा जास्त प्रातिनिधिक नाही का ?

ग्रामीण साहित्याचा उपरोक्त ढोबळ आढावा सकृद्दर्शनीच दाखवतो की, पायाभूत मराठी व (भारतीय) जीवन जातिव्यवस्थाक व जातिसंघर्षमय आहे. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीने आणलेली भांडवलदारी वर्गव्यवस्था व स्वातंत्र्योत्तर झालेला तिचा विकास जातिव्यवस्था विघटित करू शकली, पण तिची पायाभूतता अजूनही नष्ट करू शकलेली नाही.

पण, जातिव्यवस्थाक जीवन रंगवणाऱ्या सवर्ण –त्यांत ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर दोघेही आले–साहित्यिकांनी आपण वर्गीयच जीवन रंगवीत असल्याचा दावा थेट यादवांपर्यंत चालू ठेवला. यादवांच्या शब्दांत हे सांगितले नाही तर त्यांच्यावर अन्याय केल्यासारखे होईल–

'त्यामुळे आजच्या मराठी दलित साहित्याच्या पार्श्वभूमीवर पाहता १९६० नंतरच्या आधुनिक ग्रामीण साहित्याची भूमिका ही सर्वच जातिधर्मांच्या पलीकडची आहे. सर्वच जातींतील, सर्वच धर्मांतील, सर्वच जमातींतील पददलित तिला सारख्याच मोलाचे वाटतात. समाजाच्या सर्वांत खालच्या थरात असलेल्या आणि स्वतःला समाजाच्या समपातळीवर आणण्यासाठी धडपडू पाहणाऱ्यांच्या व्यथावेदनांचे हे साहित्य आहे. आपण सर्व भारतीय आहोत आणि भारतात प्रत्येकाची जात त्याच्या जन्मापूर्वीच निश्चित झालेली असते, असे मानण्याची रीत अजूनही जीव धरून आहे. या रीतीला समग्र समाजच जोवर एकमुखाने नाकारीत नाही, तोवर समाजाच्या एका घटकाने जात नाहीशी करण्यासाठी केलेल्या बंडाच्या नशिबी अपयशच येणार. एकपक्षीय जात नाकारून इथे कार्यभाग होऊ शकत नाही. अशा वर्तमान परिस्थितीत 'जात' जाणार नसल्याने जातीचे महत्त्वच नाकारत जाणे, एवढेच हातात उरते ... **अशा वेळी वर्गीय वृत्तीने राहाणेच हिताचे ठरते ...**' (ग्रामीणता : साहित्य आणि वास्तव, पा. १४८. जाड ठसा आमचा, सं.)

ही बीजगणितात्मक वा विवर्तवादी संकल्पना ते अस्पृश्यता व जात नष्टप्राय झाल्याचे सांगण्यापर्यंत लांबवतात–

'आज 'दलित' या नावाने ओळखला जाणारा पूर्वीचा अस्पृश्य समाज हा ग्रामीण समाजाचा एक भाग म्हणून ओळखला जातो. जीवनात स्पृश्यास्पृश्यता स्वातंत्र्योत्तर काळात राहाणे शक्य नव्हते. वर्गव्यवस्थेवर आधारलेल्या शहरी उद्योगप्रधान संस्कृतीत आज 'जात' ही नावापुरती आणि प्रसंगी स्वार्थापुरती शिल्लक राहिलेली आहे... जातीचे परंपरागत गुणधर्म शहरी व्यवस्थेने पुसून टाकलेले आहेत. **मात्र ग्रामीण भागात तिचे गुणधर्म हळू हळू नष्ट होऊ लागलेले असले तरी ती अजून बरीचशी शाबूत अवस्थेत शिल्लक आहे.**' (उक्त, पा. १४४. जाड ठसा आमचा, सं.)

ग्रामीण साहित्य हे ७० टक्के भारतीयांचे जीवन रंगवणारे असल्याने ते सर्वांत प्रातिनिधिक असल्याचे यादव एकीकडे प्रतिपादन करतात, तर हे ७० टक्के भारतीय ज्या जातिव्यवस्थेला चिकटून आहेत ती भारतीय जीवनाची प्रातिनिधिक नसल्याचे दुसरीकडे सांगतात ! सर्व धर्मजातिजमातींतील सर्वहारांना ते पददलित लेखतात. पण, सवर्णांतले आर्थिक सर्वहारा व अतिशूद्र सामाजिक-आर्थिक सर्वहारा या दोघांनाही पददलित म्हणता येईल काय ? ब्राह्मणेतर चळवळीचे कुणबी तमासगीर व 'नटरंग' मधील गुणासारखे मांग तमासगीर यांचे सामाजिक-आर्थिक दुःख सारखेच तीव्र असेल काय ? 'नटरंग' मध्ये यादवांनी वर्गीय दुःख व दुःखमुक्तीची धडपड रंगवली आहे की जातीय दुःख व दुःखमुक्तीची ?

शहरातले कुणबी कामगार व बुद्धिजीवी खेड्यांतल्या जमिनीशी यासाठी चिकटून राहतात की सोयरीक-संबंध जातीत करणे शक्य व्हावे. शहरातल्या कुणबेतर

जातींचे कामगार व बुद्धिजीवी हेच करतात– मग त्यांची खेड्यांत जमीन असो वा नसो. ब्राह्मणांचे पूर्ण शहरीकरण झालेले असूनही उच्चजातीय सांस्कृतिक वर्चस्व टिकवण्यात ते कसूर करीत नाहीत, असे स्वतः यादवच म्हणतात. आधुनिक काळात जातिव्यवस्थेचे पुनरुत्पादन या व इतर अनेक प्रकारे होत असते. उत्पादनशक्ती जरी भांडवलदारी झालेल्या असल्या, तरी उत्पादनसंबंध अजून बव्हंशी जातीयच आहेत. सलूनमालकाने भांडवलदारी उत्पादनशक्तीच्या व साधनांच्या आधारे दुकान थाटलेले असले आणि सलूनकारागीरांचे व गिऱ्हाईकांचे संबंध जजमानी न राहाता कराराचे झालेले असले, तरी या धंद्यात अजून न्हावीजातीशिवाय कोणीही जात नाही आणि या स्वरूपात उत्पादनसंबंध जातीयच आहेत. 'शेवटचं पायताण'-मधल्या तुकाम्मासारख्या चांभारांचा आधुनिक चर्मोद्योगामुळे व शेतीमुळे जातीय धंदा बसून बलुते वा बैते जरी गेले, तरी अशा बलुतेदारांचे प्रभुत्वशाली शेतकरीजातींवरील अवलंबित्व शेतमजूर वा कुळे म्हणून वाढले असल्याचा समाजशास्त्रज्ञांचा सर्वेक्षणजन्य निष्कर्ष सांगतो.

विषमतेला एकपक्षीय नकारामुळे विषमता लगेच नष्ट होऊ शकत नसली, तरी विषमताअंताची सुरुवात व विकास अशा नकाराने होत असतो हे नाकारता येणार नाही. विषमतेविरोधी एकपक्षीय विद्रोह अयशस्वी होत असला, तरी डोळस विद्रोहांच्या मालिकेतूनच विषमताअंत होत असतो. जातिअंत याला अपवाद असू शकत नाही. समाज विषमताग्रस्त असल्यामुळे तो विषमतेला एकमुखी नकार कधीच देऊ शकत नाही. कोणतीही समाजक्रांती समाजाच्या बहुमुखी नकारातूनच होत असते. विषमतेला असा बहुमुखी नकार समाज देईतो वाट पाहाणे साहित्यिकांना परवडू शकते, क्रांतिकारकांना नाही.

यादवांचा वर्गवाद जसा पारंपरिक आहे, तसाच तो दलित साहित्याच्या जातिवादाची प्रतिक्रियाही आहे–

'आजच्या दलित साहित्यातही असे आवर्त होऊ घातले आहेत, असे मला वाटते. अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा दलितांच्या जीवनातील एक युगप्रश्न होता ही तर गोष्ट सूर्यप्रकाशाइतकी स्पष्ट आहे. पण त्याचे उग्र स्वरूप स्वातंत्र्यपूर्व काळात होते, तितके स्वातंत्र्योत्तर काळात राहिलेले नाही, हेही सूर्यप्रकाशी सत्य आहे ... हा प्रश्न उद्योगप्रधान, विज्ञाननिष्ठ बुद्धिवादी आधुनिक संस्कृतीत हळूहळू विझणार आहे. आधुनिक समाजव्यवस्थेत सवर्णांच्या व दलितांच्या सर्वच जातींचा प्रश्न गौणस्थानी जाऊन वर्गवादाचा प्रश्न उद्भवत आहे. आणि तो श्रीमंती-दारिद्र्य, मालक-मजूर, सत्ताधारी-सत्ताहीन, अर्थधारी-अर्थहीन, संस्कृतिधारी-संस्कृतिहीन इत्यादी 'आहे रे'चा आणि 'नाही रे'चा होत चालला आहे, हे आपण पाहात आहोत. अशा वेळी भूतकाळात जी गोष्ट जमा होऊ लागली आहे, त्या अस्पृश्यतेचा अनुभव आजच्या शहरवासी दलितांना प्रत्यक्षपणे येऊ शकत नाही व नंतरच्यांना येणार नाही. त्यांच्या साहित्यात तो येथून पुढे शक्तिमान रूप धारण करणार कसा ? आणि त्या भूतकाळात विलीन होऊ घातलेल्या एकाच प्रकारच्या अनुभवावर साहित्यनिर्मिती कितीशी आणि किती काळ होत राहणार ? आणि केली तरी ते साहित्य आवर्तात सापडणे शक्य आहे ......' (उक्त, पा. १४६)

अस्पृश्यता स्वातंत्र्यपूर्व काळात उग्र होती, तरी दलित साहित्य त्या काळात निर्माण होऊ शकले नाही. ती स्वातंत्र्योत्तर काळात सौम्य झाल्यावर सत्तरीत ते निर्माण झाले. सत्तरीनंतरही अस्पृश्यता खेड्यांत उग्र आहे, शहरांत सौम्य आहे. तरी दलित साहित्य शहरांत निर्माण झाले. साहित्यनिर्मितीला काळाचे व भौगोलिक अंतर आणि अलिप्तता असावी लागते असे यादव ग्रामीण साहित्यिकांच्या बाबतीत स्वतः प्रतिपादतात. आणि उग्रता व सौम्यता हे तृतीयपुरुषी शब्दप्रयोग आहेत. प्रथमपुरुषी अनुभवात विषमता जेवढी सौम्य होत जाते तेवढी ती असह्य होत जाते !

दलित साहित्याचा जातिवाद (जातिविरोधवाद) हा उच्चजातीय व मार्क्सवादी साहित्याच्या वर्गवादाची प्रतिक्रिया होता हे यादव विसरतात. शरच्चंद्र मुक्तिबोधांना वाटले होते की, स्वातंत्र्योत्तर काळात मार्क्सवादी साहित्याला उधाण येईल, ते प्रधान बनेल; पण, प्रधान साहित्य बनले मर्ढेकरप्रणीत उच्चजातीय कलावादी. याचे मुख्य कारण मार्क्सवादी साहित्याने आपला जीवनरस वर्गवादी मातीखालील जातिवादी मातीतून शोषायचे नाकारले हे होते. **उच्चजातीय व मार्क्सवादी साहित्य केवळ वर्गवादामुळे आवर्तात सापडले, तर दलित साहित्य केवळ जातिवादामुळे आवर्तात सापडले आहे.**

मराठी साहित्याचे मुख्य प्रवाह तीन असल्याचे यादव सांगतात : १) पारंपरिक उच्चजातीय साहित्य, २) दलितजातीय साहित्य, व ३) ग्रामीण साहित्य. 'नटरंग' चा अपवाद वगळला, तर ग्रामीण साहित्य वास्तवात ब्राह्मणेतर व अतिशूद्रेतर वा शूद्र जातींचे साहित्य आहे. साहित्यिक जे अनुभवतो तेच लिहितो. त्यापलीकडच्या प्रातिभ सहानुभवाची क्षमता फार थोड्या साहित्यिकांत असते. स्वानुभव व सहानुभव हा समाजजीवनाचा असतो आणि समाजजीवन विशिष्ट व्यवस्थेवर आधारलेले असते. भारतीय पायाभूत समाजव्यवस्था जातीय असल्यामुळे भारतीय वा मराठी साहित्याची वर्गवारी ब्राह्मणी साहित्य, शूद्र साहित्य व अतिशूद्र साहित्य अशीच करावी लागेल असे आम्ही **'जोगांच्या 'मार्क्सवाद आणि दलित साहित्य' ने उभे केलेले साहित्याच्या वर्गवारीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रश्न'** या लेखात सप्रमाण प्रतिपादलेले आहे (श्रमिक विचार, १६ व २३ फेब्रु. ८६). साहित्याची प्रादेशिक व दार्शनिक वर्गवारी ही दुय्यम आहे, मूलभूत नाही. उच्चवर्णजातजमातवर्गांचे साहित्यिक निम्नवर्णजातजमातवर्गांचेही साहित्य निर्मू शकतात हे येथे आम्ही आवर्जून नमूद करतो.

❀ ❀ ❀

ग्रामीण साहित्याला दलित साहित्याप्रमाणे व्यक्तीची वा तिच्या तत्त्वज्ञानाची बांधिलकी मान्य नाही असे यादव आवर्जून सांगतात—

'...दलित साहित्य चळवळीत ज्याप्रमाणे केवळ डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे विचारच प्रमाण मानून, त्या दिशेने जागृती करण्यासाठी विशिष्ट आशयाचेच साहित्य निर्माण केले पाहिजे अशी जी अपेक्षा असते, तशाच कोणत्यातरी विशिष्ट दिशेने ग्रामीण साहित्य-निर्मिती झाली पाहिजे अशी अपेक्षा ठेवली जाते काय ? तर तसे प्रयत्न किंवा तशी अपेक्षा मुळीच ठेवली जात नाही, हे प्रथम स्पष्ट केले पाहिजे. (ग्रामीण साहित्य, समाज आणि संस्कृती, पा. ६८)

ग्रामीण साहित्याची बांधिलकी ब्राह्मणेतर त्रैवर्णिकांच्या लोकसाहित्याशी असल्याचे ते स्पष्ट करतात—

'...पर्यायाने मराठी समाजातच वर्णव्यवस्थेमुळे साहित्याच्या संदर्भात त्रिवर्णिक एका बाजूला आणि ब्राह्मणवर्ग एका बाजूला, अशी व्यवस्था होती. त्यामुळे समग्र मराठी साहित्यक्षेत्रात दोन मराठी स्वभाव पूर्वीपासून सतत घडत गेले आणि दोन साहित्यधारा सतत वाहत राहिल्या. एक ब्राह्मणवर्णिकांची अभिजात साहित्याची आणि दुसरी उर्वरित त्रिवर्णिकांची लोक-साहित्याची...

'.. तरीही १८२० ते १९२० पर्यंतच्या काळात महात्मा जोतिबा फुले व त्यांच्या अनुयायांचा अपवाद होत राहिलाच. फुल्यांनी पोवाडे, अभंग, लोकनाटक, सोंगीभजनसदृश संवाद लिहून हा अपवाद प्रथम केला असे मानावे लागते...' (उक्त, पा. २६–२७)

म्हणजे मराठी साहित्याची मूळ वर्गवारी ब्राह्मणी साहित्य व अब्राह्मणी साहित्य अशीच असल्याचे यादव सूचित करतात. आंबेडकरांपासून या अब्राह्मणी साहित्य–प्रवाहाचे शूद्र व अतिशूद्र असे दोन पोटप्रवाह पडले. ग्रामीण साहित्य फुलेवादाचा वारसा घेते असे यादव सांगतात. उच्चजातीयच काय पण उच्चजातीय मार्क्स-वादीही फुले व आंबेडकर हे तत्त्वज्ञानी नव्हते आणि त्यांची विचारसंपदा तत्त्वज्ञाने नव्हती असे निरपवाद-पणे म्हणत आलेले आहेत. फुलेवाद ही विचारसरणी (ideology) नाही, तर तत्त्वज्ञान आहे हे आम्ही 'फुले तत्त्वज्ञानी होते काय ?' या लेखात सिद्ध केलेले आहे (नवभारत, एप्रिल ८१). फुल्यांचे तत्त्वज्ञान हे पाश्चात्त्य भांडवलदारी लोकशाही क्रांत्यांचे तत्त्वज्ञान व भारतीय अब्राह्मणी परंपरेतली सांख्य, चार्वाक, बौद्धादी तत्त्वज्ञाने यांच्या संयोगातून बनलेले होते. त्याला आम्ही सेश्वर यांत्रिक भौतिकवाद असे म्हणतो. म्हणजे, यादव जरी व्यक्तीची बांधिलकी मानीत नसले तरी अब्राह्मणी साहित्य अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांची बांधि-लकी मानीत होते असे दिसून येते.

यादव राजकीय चळवळीची बांधिलकी मानीत नसले, तरी 'हिरवी संस्कृती' व 'पाषाणाची माणसं' या लघुकथांवरून ते शरद जोशींच्या शेतकरीमुक्तीच्या चळवळीची बांधिलकी मानतात असे दिसते. जोशी कोणत्याही तत्त्वज्ञानाची बांधिलकी मानायला तयार नाहीत. ते शेतकऱ्यांचे केवळ आर्थिक वा वर्गीय लढे करू इच्छितात आणि शूद्र शेतकऱ्यांच्या जातिलढ्याला मात्र विरोध करतात. फ्रेडरिक एंगल्सचे सुप्रसिद्ध वचन आहे की, जे कोणतेही तत्त्वज्ञान मानीत नाहीत, ते चुकीचे तत्त्वज्ञानी (bad philosophers) असतात !

दलित साहित्य हे बौद्ध धर्मांतराचे अपत्य असल्याने ते आपली प्रेरणा बौद्ध धम्म असल्याचे मानते.





आंबेडकरांनी तत्त्वज्ञान म्हणून बुद्धाच्या प्रतीत्य-समुत्पादी तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केल्याचे 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये म्हटले आहे. डॉ. जटाव त्याला पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत गत्यात्मक यथार्थवाद (dialectical realism) असे म्हणतात. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत त्याला अनित्यात्मक बाह्यार्थवाद म्हणतात.

फुलेवादी लोकसाहित्यपरंपरेने प्रगल्भ साहित्याची अवस्था न गाठल्यामुळे या साहित्याने स्वतःचे सौंदर्यशास्त्र तयार करणे शक्य नव्हते. त्याचप्रमाणे बौद्ध धम्माने व नवबौद्ध धम्माने अनुक्रमे बौद्ध व दलित साहित्य निर्माण केले, तरी स्वतः बुद्धाने सर्व कला भिक्षूंना निषिद्ध केल्याने या दोन्ही साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण होऊ शकले नाही.

सौंदर्यशास्त्र साहित्यिक निर्मित नाही; पण प्रगल्भ व कलात्मक साहित्यनिर्मितीसाठी सौंदर्यशास्त्राची गरज असते. शंकर पाटील ते आनंद यादवांपर्यंतचे शूद्र साहित्यिक ब्राह्मणी साहित्याच्या छायेत वाढल्यामुळे आणि या साहित्याला स्वतःचे प्राचीन व आधुनिक सौंदर्यशास्त्र असल्यामुळे ते अभिजात कलाकृती निर्मू शकले. बौद्ध साहित्यिक अश्वघोष (इसवीचे २ रे शतक) हा पूर्वाश्रमीचा श्रोत्रिय ब्राह्मण असल्याने आणि त्यामुळे त्याचा ब्राह्मणी साहित्याचा गाढ अभ्यास झालेला असल्याने तो अभिजात कलाकृती निर्मू शकला. **याउलट, दलित साहित्य ब्राह्मणी वा हिंदू साहित्य त्याज्य मानीत असल्यामुळे ते ग्रामीण साहित्याची कलात्मक उंची गाठू शकले नाही.** दलित साहित्याने कविता व लघुकथांपलीकडची मजल आत्मवृत्ते व बाबूराव बागुलांची एकुलती एक 'सूड' ही कादंबरिका येथपर्यंतच गाठलेली आहे. बागुलांच्या कथा अभिजात साहित्य असल्या तरी त्यांची कादंबरिका अण्णाभाऊंची उंची गाठू शकलेली नाही.

शूद्र व अतिशूद्र या दोन्ही साहित्यांना अजून यशस्वी नाट्यरचना करता आलेली नाही. त्यांची नाटके अजून लोकनाट्य वा वगाच्याच स्तरावर आहेत. नाटक हा गद्य साहित्यातला सर्वांत कठीण साहित्यप्रकार असल्याचे गॉर्की म्हणतो. काव्य ज्याप्रमाणे गणाच्या यज्ञपरिषदेत* कविसूतांकडून गायले जाई, त्याप्रमाणे नाटक हे गणांच्या यात्रापरिषदांत खेळले जाई असे महाभाष्यकार पतंजली सांगतो– 'ये तावद् एते शौभनिका नाम एते प्रत्यक्षं कंसं घातयन्ति प्रत्यक्षं च बलिं बन्धयन्ति इति।' (पाणिनीय सूत्र ३.१.२६ वर) एवढेच नाही तर वर्णभेदामुळे कोणी प्रेक्षक कंसाचे पुरस्कर्ते असतात तर कोणी वासुदेवाचे असे तो पुढे सांगतो– 'आतश् च सतो व्यामिश्रा हि दृश्यन्ते। केचित् कंसभक्ता भवन्ति केचिद् वासुदेव भक्ताः। वर्णान्यत्वं खल्वपि पुष्यन्ति। केचिद् रक्तमुखा भवन्ति केचित् कालमुखाः।' पतंजलीचा काळ इसवीपूर्व २ रे शतक मानला जातो. यौधेयांच्या शेवटच्या गणराज्याचा गुप्तांकडून उच्छेद इसवीच्या ६ व्या शतकात होतो. संस्कृतचा महत्तम नाटककार शूद्रक इसवीच्या १ ल्या शतकात झाल्याचे मानण्यात येते. भारताची आद्य नाट्यगृहे गणांची सभागृहेच होती हे आम्ही **'प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह'** या लेखात सिद्ध केलेले आहे (नवभारत, दिवाळी ८५).

पतंजली नटांना शोभनिक, म्हणजे जादूगार म्हणतो. सर्व कला व विज्ञाने आद्य मायेतून (primitivemagic) **जन्मली असे जॉर्ज थॉमसन त्यांच्या 'एस्किलस अँड अॅथेन्स' व 'स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी' या अभिजात ग्रंथात सिद्ध करतात. माया हे उत्पादनाचे काल्पनिक तंत्र** (illusory technique) **होते आणि काव्यगायन व नाट्यप्रयोग उत्पादनवृद्धी व उत्पादकप्रेरणा यांसाठीच होत असत. मनोरंजनाचा हेतू तज्जन्य व दुय्यम होत.** यावरून हे मूलभूत साहित्यप्रकार जनसामान्यांसाठी होते तसेच सामाजिक हेतूसाठी होते असे दिसून येईल. लघुकथा व कादंबरी यांसारखे गद्यप्रकार **वाचकांसाठी** होते व आहेत. श्रोत्यांसाठी नाहीत. लघुकथा ही काही अंशी श्रोताभिमुख झालेली असली, तरी कादंबरी ही वाचकांचीच राहिलेली आहे. म्हणून, काव्य व नाटक यांचा जनसामान्यप्रत्यक्ष सामाजिक हेतू व प्रभाव लक्षात घेता पुरोगामी शूद्र व अतिशूद्र साहित्यिकांनी समाजप्रबोधनपरिवर्तनासाठी नाट्यप्रकारावर प्रभुत्व मिळविणे अत्यावश्यक आहे.

* वेदांचे कर्ते सिंधुसंस्कृतीचे अनार्य निर्माते होते. असुर राजर्षी वृषपर्वा याचा पुरोहित शुक्र याला महाभारत कवि वा काव्य म्हणते. महाकवी वाल्मिकीच्या रामायणाचे गायन लवकुशांनी रामाच्या अश्वमेध यज्ञपरिषदेत केले. सूत ही वेगळी संस्था महाभारतापासून सुरू होते.

अनुक्रमणिका

भरताचे ' नाट्यशास्त्र ' भरताच्या आद्य सौंदर्यशास्त्रांची कृती मानली जाते. ते ब्राह्मणी परंपरांतर्गत असले, तरी भारताचे पूर्वसूरी ब्राह्मण व अब्राह्मण दोन्ही होते. कौटल्याचे ' अर्थशास्त्र ' जरी ब्राह्मणी परंपरांतर्गत असले, तरी त्याचे पूर्वसूरी ब्राह्मण व अब्राह्मण दोन्ही होते. सौंदर्यशास्त्र, साहित्य, कला, संस्कृती, विज्ञान व तत्त्वज्ञान या भारताच्या ज्ञानशाखा ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रवाहांच्या अन्योन्यसंघर्षातून विकसित झालेल्या आहेत हे दलित साहित्यिक हे दलित जातिवादामुळे नवबौद्ध कर्मठपणामुळे लक्षात घ्यायला तयार नाहीत आणि म्हणून ते या महान व्यामिश्र परंपरेला त्याज्य मानतात व तिला मुकतात.

पण, या व्यामिश्र परंपरेचा वारसा साहित्याभिवृद्धीसाठी घेणे आणि ब्राह्मणी साहित्यपरंपरेच्या अधीन होणे या दोन गोष्टी आहेत. दलित साहित्याने या व्यामिश्र परंपरेच्या त्यागाचे टोक गाठले, तर शूद्र साहित्याने ब्राह्मणी परंपरेच्या अधीन व्हायचे टोक गाठले. साहित्य हे अंतिमतः पक्षपातीच असते. ते एक तर ' जैसे थे ' चा पुरस्कार करते किंवा त्याविरोधी कमीअधिक आवाज उठवते. तसे नसते तर साहित्यात ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रवाह असायचे कारणच नव्हते. महाकवी अश्वघोषाचे ' वज्रसूचि ' हे काव्य वर्णजातिव्यवस्थेचे खंडन करणारे आहे. शूद्रकाचे ' मृच्छकटिक ' नाटक वर्णजातिव्यवस्थेविरोधी भूमिका घेते. संतांची काव्ये तर कमीअधिक प्रमाणात वर्णजातिव्यवस्थाविरोधीच आहेत, किंबहुना भक्तिसंप्रदायाचे प्रयोजन त्यासाठीच होते. साहित्यिक जर जीवन चित्रित करीत असेल, तर जीवनात विषमताविरोधी घडणारे विद्रोह व असंतोष चित्रित करणे त्याचे कर्तव्य आहे.

शाहूंची जातिव्यवस्थाविरोधी कारकीर्द सुप्रसिद्ध आहे. १९२० मध्ये त्यांनी माणला आपला फेटा आंबेडकरांना बांधला. पण, या उत्थानाच्या व्यक्तिजन मनावरील साधकबाधक प्रभावांचा मागमूसही कोल्हापूर परिसरात घडणाऱ्या ' माझा गाव ', ' टारफुला ' व ' गोतावळा ' या कादंबऱ्यांत नाही. शाहूंनी गुन्हेगार जमातींची हजेरी बंद केली, भारताचे पहिले अस्पृश्यतानिवारणाचे कायदे व कृती केल्या, आदिवासी मल्लांना प्रथम कुस्तीच्या कडचांत प्रवेश दिला, इ. चा काहीही परिणाम या साहित्यिकांच्या संबंधित पात्रांवर झालेला दिसत नाही. यातून वास्तवता व कलात्मकता या दोन्हींची हानी होते. टॉल्स्टॉयने ' रीसरेक्शन 'मध्ये सैबेरियाकडे (अंदमानाकडे) जाणाऱ्या गुन्हेगारांच्या तांड्याबरोबर राजकीय कैद्यांचा तांडा दाखवला नसता, तर वास्तववाद व कलात्मकता दोन्हींचीही हानी झाली असती. याउलट, दोस्तोव्हस्कीने ' द इडियट 'मध्ये केवळ विकृत मनाच्या सोशलिस्टचे पात्र दाखवल्यामुळे वास्तवतावाद व कलात्मकता या दोन्हींची हानी झालेली आहे.

जीवनातील विषमताविरोधी असंतोष व विद्रोह साहित्यात चित्रित करण्यातून ते प्रचारकी होते, कलात्मकतेची हानी होते, असा ब्राह्मणी सौंदर्यमीमांसेचा दंडक आहे. अर्थात् ब्राह्मणी नेतृत्वाखाली झालेल्या राष्ट्रवादी काय डाव्या चळवळीही साहित्यात चित्रित करायला या मीमांसेचा विरोध नसतो. या प्रभावाखालीच शंकर पाटलांनी ' टारफुला 'त केवळ ४२ ची स्वातंत्र्य चळवळ चित्रित केलेली आहे. याउलट, जात्यन्ताचा विद्रोह वास्तविकपणे, कलात्मकतेची पर्वा न करता, चित्रित करणे हीच आपल्या साहित्याची कसोटी असल्याचे दलित साहित्य मानते. ही दोन टोके आहेत, वास्तववाद व कलात्मकता. यांचा संयोग कसा करायचा हे सौंदर्यशास्त्र सांगते, किंबहुना सौंदर्यशास्त्राने सांगितले पाहिजे.

चैतन्य वा विचार जडाला निर्माण करतो की जड चैतन्याला वा विचाराला हा भारतीय तत्त्वज्ञानांमधला वाद आहे. चैतन्य चातुर्वर्ण्यमय सृष्टी निर्माण करते असे अध्यात्मवादाने प्रतिपादल्यामुळे मग भारतीय तत्त्वज्ञानांची ब्राह्मणी व अब्राह्मणी छावण्यांत विभागणी होऊन त्यांच्यातल्या दार्शनिक संघर्षात पदार्थ (categories), सत्ताशास्त्र (ontology) व प्रमाणशास्त्र (epistemology) यांचासुद्धा उपयोग वर्णव्यवस्थेच्या समर्थनासाठी वा विरोधासाठी होऊ लागला. चैतन्यपरिसाच्या स्पर्शाने जे साहित्य उजळून निघते तेच शाश्वत साहित्य ही कसोटी वेदान्ती सौंदर्यशास्त्राची आहे आणि त्याचेच वर्चस्व भारतीय साहित्यावर राहिलेले आहे. याउलट, बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा चरम विकास होऊन व बौद्ध साहित्य निर्माण होऊनही उपरोक्त कारणामुळे त्याचे सौंदर्यशास्त्र निर्माण झाले नाही, तर बौद्धेतर अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानधर्मांच्या अनुयायांनी वर्णजातिव्यवस्थेपुढे गुडघे टेकल्यामुळे त्यांचे

साहित्य निर्माण होऊनही या तत्त्वज्ञानांनी आपले सौंदर्यशास्त्र निर्मिले नाही. पाश्चात्त्य देशांत अॅरिस्टॉटलनंतर सौंदर्यशास्त्राचा विकास भांडवलदारी लोकशाही क्रांत्यांनंतर झाला. त्याचे अधिष्ठान असलेल्या तत्त्वज्ञानांसारख्या तत्त्वज्ञानांचा विकास आधुनिक भारतात झालाच नाही. **पण, तुर्कपूर्व सामंतप्रथाककाळात ब्राह्मणी व अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांमध्ये जो अनन्य व प्रदीर्घ संघर्ष झाला तसा सामंतप्रथाक युरोपात झालाच नाही. या भारतीय दार्शनिक संघर्षात अब्राह्मणी तत्त्वज्ञानांनी जरी आपले सौंदर्यशास्त्र तयार केले नाही, तरी आजच्या संभाव्य अब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्राला उपकारक असे प्रमाणशास्त्र तयार केलेले आहे.** असे असताही दलित साहित्यिक तत्त्वज्ञानाचा प्रश्न 'अप्रस्तुत' मानतात!

माणसाला बाह्य व आंतरिक अर्थाचे वा वस्तूंचे ज्ञान कोणत्या साधनांनी मिळते, इंद्रियगम्य ज्ञान कोणते व मनोगम्य ज्ञान कोणते, हे कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र सांगते. ज्ञानात्मक संकल्पना वा प्रतिमा या कलात्मक संकल्पनांत वा प्रतिमांत कशा परिणत होतात हे सौंदर्यशास्त्र सांगते. भौतिकवादी व बाह्यार्थवादी तत्त्वज्ञानांनी विचार हा जडजन्य मानल्याने त्यांच्या प्रमाणशास्त्रांनी इंद्रियगम्य ज्ञानावर भर दिला व मनोगम्य ज्ञानप्रतिक्रियेकडे दुर्लक्ष केले, तर अध्यात्मवादी वा विज्ञानवादी तत्त्वज्ञानांनी विचार हा आदिकारण मानल्याने त्यांच्या प्रमाणशास्त्रांनी मनोगम्य ज्ञानान्वेषणावर भर दिला. अध्यात्मवादी छावणीत सौंदर्यशास्त्राचा जास्त विकास व्हायचे मुख्य कारण हे आहे. लेनिनने 'मटीरिअॅलिझम अँड एम्पीरिओ–क्रिटिसिझम' मध्ये निःसंदिग्धपणे सांगितले आहे की, अध्यात्मवाद हे भ्रामक तत्त्वज्ञान नसून वास्तवाचे जडाऐवजी विचाराच्या अंगाने अन्वेषण करणारे तत्त्वज्ञान आहे; म्हणून, भौतिकवाद्यांनी अध्यात्मवादाचा अभ्यास केला पाहिजे असे तो बजावतो.

बुद्धाचे तत्त्वज्ञान बाह्यार्थवादी असल्याने त्याचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादीच (reflectionist) असू शकत होते. संयुत्तनिकायात तो भिक्षूंना सांगतो की, रूप (बाह्य वस्तू) व ज्ञानेन्द्रिये या दोन कारणांच्या संयोगातून विज्ञान (ज्ञान) निर्माण होते. पाश्चात्त्य बाह्यार्थवादाचे (realism) प्रमाणसिद्धही प्रतिबिंबवादी होते. मार्क्सपूर्व यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादी होते. यांत्रिक भौतिकवादाचे प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्र मार्क्सने आपल्या अनित्यात्मक भौतिकवादासाठी (dialectical materialism) जसेच्या तसे स्वीकारले, असे देवीप्रसाद चटोपाध्याय त्यांच्या 'लेनिन द फिलॉसॉफर' या ग्रंथात सांगतात. गॉर्कीने मार्क्सवादी साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राचे नामकरण समाजवादी वास्तववाद (socialist realism) असे केलेले असल्याने आणि वास्तववाद म्हणजे बाह्यार्थवाद असल्याने त्याचे प्रमाणशास्त्रही प्रतिबिंबवादीच असू शकते हे स्पष्ट होते.

अशा प्रकारे नवबौद्ध वा दलित साहित्य व मार्क्सवादी साहित्य यांचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादी असल्याने ही दोन्ही साहित्ये वास्तवाचे प्रतिबिंबन करण्यापलीकडे व त्या प्रतिबिंबनात्मक साहित्याला समाजपरिवर्तक मोड देण्यापलीकडे जात नाहीत. याउलट, यादव त्यांच्या ग्रामीण साहित्यनिर्मितीसाठी वास्तववाद व कलात्मकता यांचा संयोग करायचा सतत आग्रह धरतात. त्यांच्या साहित्याला तत्त्वज्ञानाचे व सौंदर्यशास्त्राचे स्वतंत्र अधिष्ठान नसताही, ब्राह्मणी साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राचे विधायक योगदान स्वीकारून ते तसे म्हणतात हे लक्षात घेतले पाहिजे. **दलित साहित्य अजाणतेपणे व मार्क्सवादी साहित्य जाणतेपणे समाजपरिवर्तक बाह्यार्थवादाच्या वा वास्तववादाच्या प्रतिबिंबात्मक सौंदर्यशास्त्राला अनुसरतात; म्हणून ही दोन्ही साहित्ये आवर्तात सापडली आहेत.**

वर्गीय सामंतशाहीच्या अंतासाठी मार्क्सवाद ज्याप्रमाणे कामगार व शेतकरी या वर्गांच्या दोस्तीची व्यूहरचना सांगतो, त्याप्रमाणे जातीय सामंतशाहीच्या अंतासाठी आंबेडकरवाद अतिशूद्र जातिजमाती व शूद्र जाती (ओ. बी. सी.) यांच्या दोस्तीची व्यूहरचना सांगतो. समाजक्रांतीसाठी प्रबोधनाची क्रांती आंबेडकरांना अत्यावश्यक वाटत असल्याने प्रबोधक अतिशूद्र साहित्य व शूद्र साहित्य यांची दोस्ती असणे अत्यावश्यक आहे. पण व्यावहारिक दोस्ती वैचारिक पायावर आधारलेली असली तरच टिकाऊ होते. टिकाऊ साहित्यिक दोस्ती समान सौंदर्यशास्त्राच्या पायावरच होऊ शकते. असा समान पाया वरकरणी तर दिसत नाही.

येथेच तत्त्वज्ञानाचा 'अप्रस्तुत' प्रश्न 'प्रस्तुत' बनतो. **दलित साहित्यिकांनी बौद्ध परंपरेबाहेर जायचे कारण नाही; फक्त त्याच परंपरेतो नागसेनापुढे गेले**

अनुक्रमणिका

पाहिजे. बौद्ध परंपरेत बोधिसत्व मानला गेलेला दिग्नाग (इसवीचे ५ वे शतक) प्रतिबिंबवादी प्रमाणशास्त्रापुढे जाऊन हा प्रश्न सोडवतो. त्याचा सौत्रान्तिक विज्ञानवाद **ज्या प्रमाणशास्त्राचा** उपदेश करतो त्यानुसार इंद्रियजन्य **ज्ञान प्रतिबिंबात्मक असते, तर संकल्पनात्मक ज्ञान तज्जन्य नसून स्वतंत्र असते. हे दिसायला विसंगत व परस्परविरोधी दिसते.**पण, नवबौद्ध व मार्क्सवादी या **दोघांना मान्य असलेल्या अनित्यतावादानुसार** (dia-lectics) **प्रतिबिंबात्मक ज्ञानाला नकार देऊनच संकल्पनात्मक ज्ञान बनत असते असा दिग्नागच्या प्रमाण-शास्त्राचा अर्थ होतो.** प्रतिबिंबात्मक ज्ञान विज्ञानात, साहित्यात व कलांमध्ये नवे काहीच निर्माण करू शकत नाही असा तर्कशुद्ध निष्कर्ष निघतो; पण प्रतिबिंबात्मक ज्ञानाला नकार देणारे संकल्पनात्मक ज्ञान मात्र या क्षेत्रांत नवनिर्मिती करताना उघडपणे दिसते.

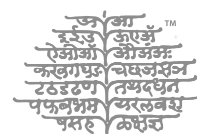
शिल्पकार मोठी मूर्ती तयार करण्याआधी तिचे क्ले मॉडेल तयार करतो. ते मूर्तीची प्राथमिक संकल्पना असते आणि ही प्राथमिक संकल्पना प्रतिबिंबाला नकार देऊन निर्माण झालेली असते, आणि मग या प्राथमिक संकल्पनात्मक क्ले मॉडेलला नकार देऊन डेव्हिड, मोझेस-सारख्या अंतिम कलाकृती निर्माण होतात. यादवांची ' गोतावळा ' ही कलाकृती ' इंजेन ', ' वाळा पाडा ' यांसारख्या क्ले मॉडेल्सना नकार देऊन निर्माण झालेली आहे आणि ही क्ले मॉडेल्सही तद्विषयक प्रतिबिंबांना प्राथमिक नकार देऊन निर्माण झालेली आहेत. **अनित्य-तावादात व वास्तवात नकार–उच्छेदक नकार वगळ-ल्यास–सर्जक असतात हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे.**

महाथेर दिग्नागचे हे सर्जक प्रमाणशास्त्र कान्टने (१७२४ – १८०४) स्वतंत्रपणे विकसित केले. त्याचा हुसेर्लच्या (१८५९–१९३८) फिनॉमिनॉलॉजीने आणखी विकास केला. त्याची परिणती सार्त्रच्या अस्तित्ववादी सौंदर्यशास्त्रात झाली. फ्राइडच्या (१८५६ – १९३९) मनोविश्लेषणवादातून व फ्रेझरच्या आदिबंधवादातून या प्रमाणशास्त्राला नेणिवेची जोड मिळाली. अशा प्रकारे संस्कारित व प्रगल्भ बनून दिग्नागचे प्रमाणशास्त्र मार्क्स-वाद–फुलेआंबेडकरवादाचे अनित्यात्मक ज्ञानोपलब्धीचे प्रमाणशास्त्र बनून स्वदेशी परतले आहे. या प्रमाण-शास्त्राद्वारे केली गेलेली नव्या सौंदर्यशास्त्राची मांडणी अतिशूद्र व शूद्र साहित्यांना टिकाऊ अशा सर्जक व परिवर्तक एकजुटीचा पाया देऊ शकेल.

शूद्र व अतिशूद्र साहित्यांत दुभंगलेले हे अब्राह्मणी साहित्याचे प्रवाह एकवटायचा काळ आलेला आहे. त्यांचा मराठी साहित्यातील संघर्ष यादवींसाठी नाही, तर मराठी साहित्याचे आवर्त तोडून त्याला उच्चतर अभिवृद्धीच्या व विषमताविमोचक पातळीवर नेण्या-साठी आहे.

[टीप – गांधीजी बनिया म्हणजे एका शूद्र जातीचे होते म्हणून त्यांनी शूद्र जातींना स्वातंत्र्यलढ्यात आणले हे स्वयंसिद्ध विधान नसले, तरी त्याचा खुलासा संपादकीयात करणे विषयांतर झाले असते. एकॉनॉमिक अँड पोलिटिकल वीकलीच्या ता. १९।७।८६ च्या अंकात यूजिन एफ. इर्शिक यांचा ' गांधियन नॉन-व्हायोलंट प्रोटेस्ट : रायच्युअल्स ऑफ अ‍ॅव्हॉयडन्स ऑर रायच्युअल्स ऑफ कन्फ्रन्टेशन ' हा अत्यंत महत्त्वपूर्ण लेख आलेला आहे. त्यात ब्रिटिशपूर्व भारतात शूद्र बनिया, लष्करी, शेतकरी व कारागीर जातींनी काय, अतिशूद्र अस्पृश्य व गुलाम जातींनीसुद्धा सविनय कायदेभंग करायची परंपरा होती हे अनेक पुरावे देऊन सिद्ध केले आहे. याला इर्शिकनी निवृत्तीचे व सामन्याचे विधी हा शब्दप्रयोग केला आहे. विधी हा शब्द त्यांनी यासाठी वापरला आहे की, हे विद्रोह प्रस्थापित सरंजामी जातिव्यवस्थेच्या चौकटीतील होते, ती तोडणारे नव्हते. शूद्र जातींमधील बनिया जाती या सर्वांत पुढारलेल्या व सुशिक्षित होत्या. त्यामुळे त्यांनी ही विद्रोहाची परंपरा उत्स्फूर्तपणे नाही, तर जाणीवपूर्वक जोपासलेली होती. या परंपरेची गांधीजींना माहिती होती आणि म्हणून त्यांनी आपले अहिंसक स्वातंत्र्यलढाविधीचे तंत्र बनविले, असे इर्शिक पुरेशा पुराव्यांनी सांगतात. ही परंपरा ब्राह्मण टिळकांना नव्हती. हे पारंपरिक विद्रोह त्या त्या जातीतील वर्ग करीत नव्हते, तर जातपंचायतींच्या नेतृत्वाखाली जातीच करीत होत्या, म्हणून ते विधायक जातिलढे होते, हे पारंपरिक कम्युनिस्टांनी लक्षात घ्यावे !]







राष्ट्रीय एकात्मतेसमोरील आव्हाने*

सुनील आडगांवकर

विद्यमान काळात, भारतीय राष्ट्रीय व्यासपीठावर पुन्हा गंभीरपणे राष्ट्रीय एकात्मतेचा प्रश्न चर्चेला आला. याचाच अर्थ, भारतात राष्ट्रनिर्मितीची प्रक्रिया पूर्ण झालेली नाही असा होतो. काश्मीरपासून कन्याकुमारीपर्यंत खंडप्राय पसरलेल्या या देशात एका नव्या राष्ट्राची जडण घडण करण्यासाठी जी राष्ट्रीय संस्कृती विकसित करावी लागते, ती राष्ट्रीय संस्कृती अद्यापपर्यंत पूर्णपणे विकसित झालेली नाही. राष्ट्रहितविरोधी मागण्या करणे, सांप्रदायिक आणि प्रादेशिक शक्तिप्रवाहांचा विभक्तवादी मागण्यांसाठी वापर करणे इत्यादी प्रवृत्ती भारतीय राजकारणात अद्यापही प्रबळ ठरत आहेत. राष्ट्रीय जीवनप्रवाहात अल्पसंख्याक समूहांना सामावून घेण्यासाठी व एकीकरणाची प्रक्रिया पूर्ण करण्यासाठी जेवढे प्रयत्न राष्ट्रीय पातळीवर व राष्ट्रव्यापक प्रमाणात होणे आवश्यक होते तेवढे झाले नाहीत. राष्ट्रनिर्मितीची ही प्रक्रिया कुंठित होण्यास अनेक घटक जबाबदार ठरले आहेत. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर लोकशाही राज्यनिर्मितीच्या प्रक्रियेवर अधिक भर देण्यात आला. प्रातिनिधिक शासनसंस्था, अधिकारांचे वाटप, कायदा व सुव्यवस्था, कार्यक्षम प्रशासकीय यंत्रणा व आर्थिक विकास या राज्यनिर्मितीच्या प्रक्रियेवर लक्ष केन्द्रित झाल्यामुळे राष्ट्रनिर्मितीच्या प्रक्रियेकडे दुर्लक्ष झाले. तात्कालिक व स्वार्थप्रेरित राजकीय सोयी-गैरसोयींतून झालेल्या तडजोडींमुळे राष्ट्रनिर्मितीच्या प्रक्रियेत अडथळे निर्माण झाले.

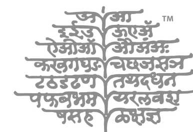
बहुजिनसी समाजाचे प्रश्न

राष्ट्रनिर्मितीची प्रक्रिया आणि राज्यनिर्मितीची प्रक्रिया परस्परांशी संबंधित असल्या, तरी या दोन्ही प्रक्रिया भिन्न आहेत. राष्ट्र हा राज्याचा आत्मा आहे. राष्ट्रनिर्मितीच्या प्रक्रियेत राष्ट्रीत चेतनातत्त्व महत्त्वाचे असते. राष्ट्रीय प्रवृत्तीचा आविष्कार एखाद्या आध्यात्मिक प्रवृत्तीप्रमाणे राज्यात संचार करत असतो. ही राष्ट्रवादी प्रवृत्ती प्रभावी व प्रबळ करण्यासाठी राष्ट्रवादी शक्तिप्रवाहांचा आधार घ्यावा लागतो. राष्ट्रीय प्रवृत्तीची ज्योत राष्ट्रसमूहात तेवत ठेवावी लागते. राष्ट्राच्या पृथगात्मक वास्तवाचे दर्शन घडेल अशी वैशिष्टयपूर्ण राष्ट्रीय संस्कृती काही राष्ट्रीय मूल्यांवर अधिष्ठित करून विकसित करावी लागते. ही प्रक्रिया भारतीय समाजात सहजपणे घडून आली नाही; कारण भारतीय समाज बहुजिनसी समाज आहे. हा समाज विविधतेने नटलेला असला, तरी तो विविधतेने विभागलेलाही आहे याचे भान सर्वांनी ठेवले नाही; म्हणून धर्म, भाषा व प्रादेशिक संस्कृती यांनी येथे विभक्तवादी प्रवृत्तींना साहाय्य केले. भारताच्या राष्ट्रनिर्मितीच्या प्रक्रियेत संप्रदायवाद, भाषावाद आणि प्रादेशिकतावाद हे प्रमुख अडथळे ठरले आहेत. समान भाषा व समान संस्कृतीच्या अभावामुळे येथे लोकसमूहात एकीकरणाची प्रक्रिया सुरळीतपणे कार्यरत होत नाही. बहुजिनसी समाजातील विविध मूल्यपद्धती अस्तित्वात असल्यामुळे सर्वांना मान्य होतील अशी राष्ट्रीय मूल्ये प्रस्थापित करणे अवघड होऊन बसले.

राष्ट्रीय एकात्मता मंडळ

जून १९६८ मध्ये श्रीनगर येथे राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाचे (नॅशनल इंटिग्रेशन काउन्सिल) अधिवेशन भरले होते. त्यात एकमताने काही तत्त्वे मान्य करण्यात आली. आणि भारतीय राष्ट्रीय जीवनाचे अधिष्ठान खालील मूल्यांवर आधारलेले आहे असे स्पष्ट करण्यात आले. समान नागरिकत्व, विविधतेत एकता, धार्मिक स्वातंत्र्य, धर्मनिरपेक्षता, समता, सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय न्याय आणि सर्व समुदायांतील बंधुभाव ह्या राष्ट्रीय मूल्यांवर राष्ट्रजीवनाची उभारणी करण्याचे ठरले. या राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाने विभक्तवादी

* ३१ ऑगस्ट आणि १ सप्टेंबर १९८५ रोजी लाल बहादुर शास्त्री कॉलेज धर्माबाद (नांदेड), येथील ' राष्ट्रीय एकात्मतेपुढील आव्हाने ' या विषयावरील परिसंवादात वाचलेला निबंध.





सांप्रदायिक संघर्ष, दंगली आणि प्रादेशिक द्वेषभावना यांचा निषेध केला, तसेच सहिष्णुता, विविध गटांतील सामंजस्य आणि ऐक्य यांसाठी सर्व नागरिकांनी, शिक्षणतज्ज्ञांनी, राजकीय नेत्यांनी, लेखकांनी, कलाकारांनी, बुद्धिवाद्यांनी तसेच उद्योग-व्यापाराच्या क्षेत्रातील धुरीणांनी सामुदायिक रीत्या कार्य करावे, असे आवाहन केले. या कार्यात राजकीय पक्ष, स्वयंसेवी संघटना, वृत्तसंस्था ह्यांनी आपले योगदान द्यावे, असे आवाहन राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाने केले. भाषिक, सांस्कृतिक, धार्मिक, प्रादेशिक निष्ठांना बाजूला सारून सर्व गट राष्ट्रीय एकात्मतेच्या कार्यासाठी एकत्र येणे आवश्यक आहे, असे राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाने सुचविले. राष्ट्रीय एकात्मता मंडळाचे नैतिक आवाहन राष्ट्रवादी प्रेरणेने परिपूर्ण आहे. अर्थात या मंडळाच्या उद्देशांना मूर्त स्वरूप देणे हे सर्वांचेच कर्तव्य आहे.

राजकीय पक्षपद्धती

देशातील पक्षपद्धती आणि राष्ट्रीय एकात्मता यांचा घनिष्ठ संबंध असतो. भारतातील सत्ताधारी काँग्रेसपक्षाने आणि बिगर-काँग्रेस पक्षांनी राजकीय जाणिवा प्रेरित करून जनतेचा राजकीय सहभाग व्यापक बनविण्याचे प्रयत्न केले आहेत. राजकीय व्यवस्थेत खालपासून वरपर्यंत आणि समान्तर पातळीवर राजकीय पक्षांनी एकात्मता साधण्याची धडपड केली आहे.[१] राष्ट्रवादी परंपरेचा वारसा चालविणाऱ्या काँग्रेसपक्षाने आपल्या राष्ट्रव्यापी संघटनेद्वारे आणि सातत्याने राजकीय वर्चस्व कायम ठेवून राष्ट्रवादी शक्तिप्रवाहाला साहाय्य केले आहे. परन्तु एकाच पक्षाचे वर्चस्व प्रस्थापित करणारी भारतातील पक्षपद्धती लोकशाही प्रक्रियेतून एकात्मतेची भावना रुजविण्यास सहायक ठरण्यासारखी नाही. राजकीय वर्चस्वाच्या बळावर राष्ट्रीयता अधिकारशाही वृत्तीने लादण्यापेक्षा सर्व विरोधी पक्ष, संघटना, संस्था आणि लोकसमूह यांनी राष्ट्रवादी राजकारणाला उत्तेजन दिले पाहिजे. काँग्रेसपक्षाची केन्द्रात प्रदीर्घ काळ सत्ता असताना आंध्रप्रदेश, तामीळनाडू जम्मू-काश्मीरसारख्या घटक राज्यांत प्रादेशिक पक्षांचे राजकीय वर्चस्व प्रस्थापित झाले. इतर घटक राज्यांत प्रादेशिक-सांप्रदायिक पक्षांशी काँग्रेसपक्षाने राजकीय समझोता करून तेथे आपले अस्तित्व टिकविण्याचा प्रयत्न केला. सत्तेच्या राजकारणातील तत्त्वशून्य व्यावहारिक तडजोडी आणि निवडणुकीतले संधीसाधू डावपेच यांमुळे राष्ट्रवादी शक्तिप्रवाह दुर्बळ होऊ शकतात व प्रादेशिक-सांप्रदायिक पक्षांना ताकदवान बनवू शकतात. संप्रदायवादी आणि प्रादेशिकतावादी शक्तिप्रवाहांचा उपयोग करून काही महत्त्वाकांक्षी नेत्यांनी आणि पक्षांनी सत्ता प्राप्त करून घेतली. भारतासारख्या बहुजिनसी समाजातील विविध निष्ठांना बांधल्या गेलेल्या गटांना राष्ट्रवादी पक्षच एकत्र आणू शकतात. दुर्दैवाने भारतात ठिकठिकाणी प्रादेशिक पक्षांचे आणि सांप्रदायिक पक्षांचे सामर्थ्य वाढत आहे. आंध्रप्रदेशमध्ये प्रादेशिकतावादाने डोके वर काढले व तेलुगु देशम्‌सारखा प्रादेशिक पक्ष तेथे राजकीय दृष्टचा वर्चस्व प्रस्थापित करू शकला.

पंजाबमध्ये अकाली दलाने आणि जम्मु-काश्मीरमध्ये नॅशनल कॉन्फरन्सने एकाच वेळी प्रादेशिकतावादी आणि संप्रदायवादी शक्तिप्रवाहांना एकत्र आणले आणि विभक्तवादी शक्तिप्रवाह बळकट केले. ज्या वेळी संप्रदायवाद आणि प्रादेशिकतावाद एकत्र येतात त्या वेळी फुटीर प्रवृत्ती विशेषच प्रबळ होतात व या फुटीर प्रवृत्तीच राष्ट्रीय एकात्मतेला धोका निर्माण करतात. वन्य जमातींच्याप्रदेशांत व घटक राज्यांत अशा फुटीर प्रवृत्तीला उत्तेजन देणारे राजकीय पक्ष आणि राजकीय संघटना प्रभावी ठरत आहेत. अशा परिस्थितीत काँग्रेस आणि बिगर-काँग्रेस पक्षांनी राष्ट्रीय पक्ष म्हणून प्रादेशिक व सांप्रदायिक पक्षांचे साहाय्य घेऊ नये तसेच त्यांना सहकार्य देऊ नये. तरच प्रादेशिकतावाद व संप्रदायवाद नियंत्रणाखाली राहू शकेल.

राष्ट्रीय मतैक्य

देशापुढील राष्ट्रीय प्रश्न सोडविताना सत्ताधारी पक्ष आणि विरोधी पक्ष कोणती भूमिका घेतात यावर राष्ट्रीय एकात्मतेचे भवितव्य अवलंबून असते. उदारणार्थ; आसाम, पंजाब आणि जम्मू-काश्मीर या घटकराज्यांत प्रादेशिक मागण्यांसाठी एखादे आंदोलन झाल्यास, सत्ताधारी पक्षाला अडचणीत आणून त्याचे राजकीय भांडवल करण्याचा प्रयत्न विरोधी पक्षांनी केल्यास प्रश्न अधिक गुंतागुंतीचे बनतात व परिणामतः

१. Robert L. Hardgrave Jr., India : Govt. & Politics in a Developing Nation Harbourt Brace New york, 1975, P. 174.

विभक्तवादी शक्तिप्रवाहांना अनुकूल परिस्थिती निर्माण होते. तसेच सत्ताधारी पक्षाने आपल्या राजकीय स्वार्थासाठी प्रादेशिक आंदोलनांचा फायदा उठविण्याचा प्रयत्न केल्यास राष्ट्रीय प्रश्न सुटणे अवघड होऊन बसते. म्हणून राष्ट्रीय प्रश्न हे राजकीय पक्षांच्या स्वार्थी, सत्ताकांक्षी राजकारणापासून अलिप्त ठेवले पाहिजेत. राष्ट्रीय प्रश्न सोडविताना सत्ताधारी पक्षाने विरोधी पक्षांना विश्वासात घेऊन, त्यांच्याशी विचारविनिमय करून आणि राष्ट्रीय पातळीवर मतैक्य प्रस्थापित करून असे प्रश्न सोडविले पाहिजेत. संसद, राष्ट्रीय व्यासपीठे आणि प्रचारमाध्यमे यांचा राष्ट्रीय प्रश्नांवर चर्चा करण्यासाठी वापर केला पाहिजे आणि सर्व पक्षांनी व संघटनांनी मतैक्याने राष्ट्रीय प्रश्नावर उपाययोजना करून ती उपाययोजना सर्वांच्या सहकार्याने कार्यवाहीत आणली पाहिजे. अलीकडे पंजाब व आसाम प्रश्नांवर सत्ताधारी पक्षाने विरोधी पक्षांना विश्वासात घेतले व विरोधी पक्षांनी विधायक भूमिका घेतली, ही स्वागतार्ह गोष्ट आहे.

भारतासारख्या बहुजिनसी समाजातील धार्मिक, प्रादेशिक, वांशिक आणि भाषिक समूहांतील संघर्ष आणि तणाव नष्ट करावयाचे असतील, तर सर्व प्रदेशांचा विकास घडवून आणला पाहिजे. विशिष्ट प्रदेशातील लोकांना प्रगतीच्या संधी उपलब्ध करून देण्यात दिरंगाई लावणे, नोकरीच्या संधी बाहेरच्या लोकांना उपलब्ध करून स्थानिक बेकारी निर्माण करणे, विशिष्ट मागासलेल्या प्रदेशांतील लोकांच्या आशा-आकांक्षाकडे दुर्लक्ष करणे म्हणजे प्रादेशिक असंतोषाला खतपाणी घालणे होय. उदाहरणार्थ, नागालँडमध्ये आर्थिक विकास घडवून आणताना स्थानिक लोकांचे मनुष्यबळ वापरण्यात आले नाही. बाहेरून मनुष्यबळ उपलब्ध करण्यात आले. परिणामतः तेथे द्वेषभावना व संघर्ष निर्माण झाला. सरतेशेवटी भूमिपुत्र व बाहेरचे लोक असा संघर्ष तीव्र बनला.[२] वन्य जमातींचे प्रदेश व सुसंस्कृत लोकसमूह यांच्यातील संघर्षाचे मूळ कारण म्हणजे वन्य जमातींमध्ये रुजलेली तुटकतेची, एकाकीपणाची भावना होय. त्यांचा आर्थिक विकास आणि त्यांची आधुनिकता ही उद्दिष्टे साध्य करताना निर्माण होणारे संघर्ष व तणाव संप्रदायवाद, प्रादेशिकतावाद अथवा भाषावाद यांना सहायक ठरणार नाहीत, याची दक्षता घेतली पाहिजे.

राष्ट्रीय एकात्मता ही विधायक भावना आहे. भारतीय राज्यघटनेच्या उद्देशपत्रिकेतच बंधुत्वाच्या भावनेवर आधारित राष्ट्रीय एकता आणि एकात्मता साध्य करण्याचे ध्येय समोर ठेवण्यात आले आहे. ही राष्ट्रबंधुत्वाची भावना जनमानसात रुजणे आवश्यक आहे. दुर्दैवाने ही राष्ट्रबांधवाची कल्पना भारतीय मनात ठसलेली नाही. भारतीय लोकांची बंधुत्वाची भावना ही धर्मनिष्ठा, प्रदेशनिष्ठा, जातिनिष्ठा यांच्याशी निगडित आहे. म्हणून, जातिबांधव, धर्मबांधव या कल्पनांना राष्ट्रबांधवापेक्षा जास्त महत्त्व दिले जाते. वस्तुतः राष्ट्रबंधुत्व हाच सर्वांचा राष्ट्रधर्म बनला पाहिजे. ही बंधुत्वाची भावना दृढमूल होण्यासाठी भारतीय राष्ट्रीय आंदोलनाचा इतिहास राष्ट्रीय आंदोलनातील त्याग व हालअपेष्टा यांचे स्मरण ठेवायला हवे, तसेच समान राष्ट्रीय आकांक्षा, समान राष्ट्रीय स्वप्न बाळगून त्याच्याशी सर्व भारतीयांनी तादात्म्य पावले पाहिजे. राष्ट्रपुरुषांच्या ऐतिहासिक कार्याचा सर्वांना सारखाच अभिमान वाटला पाहिजे. तरच राष्ट्रबंधुत्वाची भावना प्रज्वलित होऊ शकेल.

बहुजिनसी समाजात विविध घटकांना (धार्मिक, वांशिक, प्रादेशिक आणि भाषिक गटांना) एकत्र आणून त्यांच्या संबंधात तडजोडी घडवून आणून एकात्म राष्ट्रीय समाज प्रस्थापित करणे आणि त्याचबरोबर सर्व वैशिष्ट्यांनी परिपूर्ण अशा घटकांचे स्वतंत्र अस्तित्व कायम ठेवणे ही गोष्ट अवघड आहे.[३] हे उद्दिष्ट साध्य करायचे असेल, तर देशातील बहुसंख्याक समूह आणि विविध प्रकारचे अल्पसंख्याक समूह यांची राष्ट्रवादावर दृढ श्रद्धा असणे आवश्यक आहे. राष्ट्र या संकल्पनेला धार्मिक वा राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या आधारे उघड अथवा सुप्त स्वरूपात विरोध होता कामा नये.

२. V. I. S. Sarin, India's North East in Flame, New Delhi, 1980, P. 105.

३. Gopal Krishna Framework of Minority Politics, Seminar (106), June 1968.

राष्ट्रीय निष्ठांना आव्हान देणारे कोणतेही धार्मिक तत्त्व अथवा राजकीय तत्त्व सर्वांनी निषिद्ध मानले पाहिजे कारण हाच धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाचा प्रमुख आधार आहे.

धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रात धार्मिक श्रद्धांचे स्वातंत्र्य व्यक्तिगत पातळीवर मान्य केले जाते, परंतु ज्या वेळी धर्म हा समूहाचे नियंत्रण करू लागतो, तेव्हा संप्रदायवादात त्याचे रूपांतर होते. संप्रदायवादाचा उगम नेहमी धार्मिक समूहात होतो म्हणून विविध प्रकारच्या धार्मिक समूहांच्या हितासाठी त्या त्या समूहाच्या व्यासपीठावर धर्माचा गैरवापर होणार नाही याची दक्षता घेतली गेली पाहिजे. अर्थकारण, समाजकारण आणि राजकारण या तीन क्षेत्रांत धर्माचा राजकीय उद्दिष्टांसाठी वापर होता कामा नये. हे पथ्य सर्वांनी पाळले पाहिजे.

मुशरुल हसन यांच्या मते " संप्रदायवादाच्या शक्तिप्रवाहाने फक्त (सत्ताकांक्षी) नेत्यांना ग्रासून टाकले आहे असे नाही तर, सर्वसामान्य लोकांवर संप्रवादायवादाचा प्रभाव वाढत आहे."[४] अशा वेळी संप्रदायवादाला शह देण्यासाठी धर्मनिरपेक्ष शक्तिप्रवाह प्रभावी केले पाहिजेत. सर्वधर्मसमभाव हा शब्द अनेकदा भोंगळपणे वापरला जातो. विज्ञानवादाला, बुद्धिवादाला आणि राष्ट्रवादाला साहाय्यक ठरणारा निधर्मीवादाचा प्रचार करण्यासाठी खालील गृहीततत्त्वे जनमानसात रुजविली पाहिजेत.

१) धर्मग्रंथ कितीही पवित्र असले, तरी ते मानवनिर्मित असल्यामुळे धर्मग्रंथांत उणिवा व दोष असू शकतात. अशा उणिवांवर प्रखर टीका-टिपणी झाली पाहिजे व अशा टीका-टिपणीला उत्तेजन दिले पाहिजे.

२) धर्मग्रंथ विशिष्ट काळात लिहिले गेले असल्यामुळे विद्यमान काळात धर्मग्रंथांतील बराच भाग कालबाह्य व अयोग्य ठरला आहे. अशा वेळी आधुनिक प्रश्नांच्या संदर्भात धर्मग्रंथांतील तत्त्वांचा उदारमतवादी अर्थ लावण्याची बौद्धिक कसरत न करता धर्मग्रंथांच्या त्या भागांचा प्रामाणिकपणे त्याग केला पाहिजे.

३) धर्मग्रंथांतील काही तत्त्वे सत्य नसतील व मानवी मूल्यांना विरोधी असतील तर अशा तत्त्वांचाही त्याग केला पाहिजे.

विद्यमान काळात राष्ट्रीय एकात्मतेचा प्रश्न जरी महत्त्वाचा बनला असला, आणि पंजाबसारख्या राज्यात विघटनवादी प्रवृत्ती जोर करू पाहात असल्या, तरी आज देशाचे विघटन होण्याचा धोका दिसत नाही. नजीकच्या भविष्यकाळात देशाची पुन्हा फाळणी होण्याची शक्यता वाटत नाही. देशातील कोणत्याही भागाला सहजपणे फुटून बाहेर पडता येणार नाही. विघटनप्रवृत्तीला दहशतवादाची साथ मिळते; परंतु देशातील जनतेचा पाठिंबा नसतो; म्हणूनच देशातील विघटनकारी प्रवृत्तीला पराभूत करणे अथवा नियंत्रणात ठेवणे सामर्थ्यवान केंद्र सरकारला शक्य आहे. सामर्थ्यशाली केंद्रसरकार, प्रभावी राष्ट्रीय नेतृत्व आणि राष्ट्रवादी लोकमत ह्यांच्या आधारे विघटनकारी आणि विभक्तवादी प्रवृत्तींवर नियंत्रण ठेवता येईल.

भारतातील अल्पसंख्याकांचे प्रश्न राज्यघटनेच्या चौकटीत सुटू शकतात. अल्पसंख्याकांना आपली भाषा, संस्कृती आणि लिपी याचे संरक्षण व संवर्धन करून व स्वतःचे पृथगात्म भाषिक-सांस्कृतिक अस्तित्व कायम ठेवूनही राष्ट्रीय जीवनप्रवाहात सहभागी होण्याची संधी प्राप्त झालेली आहे. अल्पसंख्याक समूहांना इतर समूहांशी सामंजस्य प्रस्थापित करून राष्ट्रीय ऐक्याच्या आधारे राष्ट्रीय आर्थिक विकास आणि राजकीय प्रगती साधण्यात आपले योगदान देता येईल.

जम्मू-काश्मीरमध्ये काश्मिरी मुसलमानांना व पंजाबमध्ये शिखांना राष्ट्रहिताचे व ऐक्याचे भान न सोडता न्यायोचित स्वायत्तता देणे शक्य आहे; कारण या अल्पसंख्याकांचे बरेच केंद्रीकरण झालेले आहे. मात्र देशाच्या विविध भागांत विखुरलेल्या अल्पसंख्याक समूहांना राज्यघटनेतील अल्पसंख्याक समूहांसाठी दिलेल्या हक्कावर समाधान मानावे लागेल. अल्पसंख्याक समूहांनी आपले पृथगात्म अस्तित्व कायम ठेवताना स्वत.ची स्वतंत्र बेटे येथे स्थापन करता कामा नये. त्यांनी राष्ट्रीय जीवनप्रवाहात सहभागी झालेच पाहिजे.

भारतीय राजकारणात मुस्लिम अल्पसंख्याकाचा विशेष संदर्भ असलेला समान नागरी कायद्याचा प्रश्न पुन्हा पुन्हा पुढे येत आहे. तसेच राज्यघटनेच्या ३७०

४. Mushirul Hasan, Nationalism and Communal Politics in India, 1916–1928, New Delhi, 1979, p. p. 314–315.

अनुक्रमणिका

कलमानुसार जम्मू व काश्मीरला प्राप्त झालेला खास दर्जा हाही वादविषय झालेला आहे. राज्यघटनेत अल्पसंख्याक समूहांना आपली संस्कृती आणि जीवनपद्धती यांचे संवर्धन करण्याचा हक्क दिला आहे आणि मुस्लिम पर्सनल लॉ (मोहमेडन लॉ) हा मुस्लिम जीवन पद्धतीशी संबंधित आहे. या कायद्याबाबत मुस्लिम अधिक संवेदनशील आहेत. मुस्लिम समाजात आधुनिकीकरणाची प्रक्रिया कार्यान्वित झाली म्हणजे त्याच्याकडून मुस्लिम कायद्यात सुधारणा करण्याची मागणी पुढे येईल. त्या वेळी हा कायदा आवश्यक तेथे बदलून सर्वांसाठी एकच नागरी कायदा करणे शक्य होईल. दुसरे असे, की जम्मू-काश्मीर व केंद्रसरकार ह्यांच्यात बोलणी झाल्यानंतर, १९५२ साली, भारताने काश्मीरला विशेष स्थान व दर्जा देण्याचे मान्य केले होते. त्यानुसार राज्यघटनेत जम्मू-काश्मीरला ३७० कलमानुसार स्वतंत्र दर्जा मिळाला. या कलमात योग्य वेळी, जम्मू-काश्मीरमधील लोकमत अनुकूल करून घेऊन सुधारणा करता येणे शक्य आहे.

बहुजिनसी समाजातल्या विविध गटांतील हितसंबंधांची व्यवस्था लावणे अतिशय अवघड कार्य समजले जाते. बहुजिनसी समाजातील स्पर्धक आणि संघर्षात्मक हितसंबंधांचे संरक्षण करणे आवश्यक आहे. त्यासाठी राजकीय व्यवस्थापनाचे फार मोठे कौशल्य दाखवावे लागते आणि राजकीय व्यवस्थापनात परिपक्व आणि खंबीर राजकीय नेतृत्व आवश्यक असते. तरच विविध गटांच्या न्यायोचित मागण्या मान्य करणे आणि विभक्तवादी मागण्यांना विरोध करणे शक्य होते. अल्पसंख्याक समूहांना त्यांच्या मागण्या पुढे मांडण्याची संधी नाकारू नये; पण राष्ट्रहिताशी सुसंगत अशाच मागण्या मान्य केल्या पाहिजेत. विशेषतः अल्पसंख्याक समूहांकडून पुढील मागण्या मांडण्यात येतात—

(१) प्रातिनिधिक मंडळात पुरेशा जागा मिळणे.

(२) शासनयंत्रणेतील पोलीसयंत्रणा, गुप्तचर विभाग, इत्यादी सर्व विभागांत अल्पसंख्याकांना पुरेसे प्रतिनिधित्व देणे.

(३) अल्पसंख्याक समूहांच्या भाषांना योग्य ते स्थान शिक्षणसंस्थेत व प्रशासनात देण्यात यावे,

(४) अल्पसंख्याक समूहांचा मागासलेपणा दूर करावा इत्यादी. उपर्युक्त मागण्यांपैकी प्रातिनिधिक मंडळात अल्पसंख्याकांना सांप्रदायिक तत्त्वांवर प्रतिनिधित्व देणे योग्य ठरणार नाही. कारण त्यामुळे संप्रदायवादाला प्रोत्साहन मिळेल. इतर अल्पसंख्याकांच्या मागण्या विशिष्ट स्वरूपात मान्य करणे शक्य आहे.

ज्या ज्या वेळी अल्पसंख्याकांच्या संबंधी काही प्रश्न निर्माण होतात—विशेषतः जातीय दंगली, आसाममधील आंदोलन पंजाबमधील अतिरेक्यांची विघटनवादी चळवळ, जम्मू-काश्मिरमधील देशद्रोही-विघटनवादी राजकारण— त्या त्या वेळी भारत शासनाकडुन अधिकृतपणे तर कधी सूचक स्वरूपात 'परकीय हस्तक्षेप' अथवा 'परकीय राष्ट्राकडून प्रोत्साहन' या शब्दांत परराष्ट्रांवर आरोप केला जातो. जम्मू-काश्मीरमधील घडामोडी, पंजाबमधील हिंसक आंदोलन आणि वन्य जमातींच्या प्रदेशातील विभक्तवाद यांना परकीयांकडून प्रोत्साहन आणि साहाय्य प्राप्त होत असते. हे साहाय्य, आर्थिक मदत, शस्त्रसामग्रीचे साहाय्य आणि गनिमी युद्धाचे तंत्र-कौशल्य यांबाबत प्रामुख्याने मिळते. याबाबतचे पुरावे भारत सरकारजवळ असल्याची विधाने राष्ट्रीय नेत्यांनी वेळोवेळी केलेली आहेत. परंतु सर्व राष्ट्रवादी शक्तिप्रवाह एकत्र आल्यास परकीय हस्तक्षेपाला नियंत्रणात ठेवणे शक्य आहे. राजकीय डावपेचांच्या दृष्टीने भौगोलिक दृष्टचा महत्त्वाचा भूभाग भारताने व्यापला आहे. भारतातील विभक्ततावादी व विघटनवादी शक्तिप्रवाहांना उत्तेजन आणि मदत देऊन भारताला दुर्बल बनविण्याच्या परकीय-कट कारस्थानांविरुद्ध जागरूक राहून त्यांना यशस्वी रीतीने तोंड दिले पाहिजे. त्यासाठी लष्करी गुप्तचर विभाग आणि राजकीय गुप्तचर विभाग यंत्रणा सामर्थ्यवान बनविली पाहिजे.

राष्ट्रीय एकात्मतेचे उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी सर्व राजकीय पक्ष, संघटना, संस्था आणि लोकसमूह यांना निश्चित सर्वमान्य आचारसंहिता पाळावी लागेल. ही आचारसंहिता सर्वानुमते ठरवावी. अशी आचारसंहिता मान्य करून ती आपल्या व्यवहारात कटाक्षाने पाळली पाहिजे. या आचारसंहितेत खालील तत्त्वांचा समावेश करता येईल.

१) लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता आणि समाजवाद यांना राष्ट्रीय मूल्यांचे स्थान देण्यात यावे.

२) भाषावाद, प्रादेशिकतावाद, आणि संप्रदायवाद या विभक्तवादी प्रवृत्ती असून त्यांनी राष्ट्रीय एकात्म-

अनुक्रमणिका

तेच्या मार्गात अडथळे निर्माण केले आहेत. या प्रवृत्ती जेव्हा एकत्र येतात तेव्हा फुटीरवादी शक्तिप्रवाह प्रबळ होतात. म्हणून भाषावाद, प्रादेशिकतावाद आणि संप्रदायवाद या फुटीरवादी प्रवृत्ती एकत्र येणार नाहीत याची सर्वांनीच काळजी घ्यावी.

३) राजकीय पक्षांनी आपल्या राजकीय स्वार्था-साठी भाषावाद, प्रादेशिकतावाद आणि संप्रदायवाद यांचा आश्रय अथवा मदत घेता कामा नये किंवा त्यांना कसलेही उत्तेजन देता कामा नये,

४) सर्व वर्तमानपत्रांनी आणि वृत्तसंस्थांनी भाषा-वाद, संप्रदायवाद आणि प्रादेशिकतावाद यांविषयी बातम्या प्रसिद्ध करताना राष्ट्रीय ऐक्य आणि विविध जमातींतील सामंजस्य टिकविण्यासाठी योग्य ती दक्षता घ्यावी. विशेषतः प्रक्षोभक बातम्या, लेख आणि सांप्र-दायिक गैरसमज निर्माण करणारे लिखाण प्रसिद्ध करू नये.

५) भारतातील प्रचारमाध्यमांनी राष्ट्रीय जाणीव निर्माण करणारे राष्ट्रपुरुषांचे कार्य, राष्ट्रीय स्वातंत्र्य-लढ्याचा इतिहास आणि राष्ट्रीय परंपरा याचे संरक्षण व संवर्धन करून त्याचे संस्कार नव्या पिढ्यांवर केले पाहिजेत.

६) बहुजिनसी समाजातील विविध धार्मिक, वांशिक, सांस्कृतिक, प्रादेशिक, जातीय गटांतील पर-स्परस्पर्धक आणि परस्परसंघर्षात्मक निष्ठा काहीही असल्या, तरी राष्ट्रनिष्ठा श्रेष्ठतम निष्ठा आहे याची जाणीव राष्ट्रसमूहातील लोकांत रुजविली पाहिजे. राष्ट्रनिष्ठेला प्राधान्य देणारी सांस्कृतिक व सामाजिक धोरणे आणि कार्यक्रम आखणे व ते कार्य-वाहीत आणण्यात निष्ठापूर्वक सहकार्य देणे हे सर्वांचे राष्ट्रीय कर्तव्य असले पाहिजे.

७) प्राचीनतम भारतीय परंपरा व संस्कृतीतील बुद्धिवादाला आणि वैज्ञानिकतेला अनुकूल अशा भागाचे संरक्षण व संवर्धन केले पाहिजे.

(८) विज्ञानवादी आणि राष्ट्रवादी शिक्षणप्रणाली-तून राष्ट्रीय नीतिमत्तेचे शिक्षण देणे व त्यातून राष्ट्रीय चारित्र्य घडविणे.

९) सत्ताधारी पक्षाने विरोधी पक्षसंघटनांना, विद्वानांना, लोकनेत्यांना आणि सामान्य जनतेला विश्वासात घेऊन राष्ट्रीय प्रश्न सोडविले पाहिजेत. विशेषतः सत्ताधारी पक्ष आणि विरोधी पक्ष यांनी परस्परविचारविनिमयातून न्यायोचित मतैक्य घडवून आणून प्रत्येक राष्ट्रीय प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

१०) प्रादेशिकतावादातून निर्माण होणाऱ्या विभक्तवादी प्रवृत्तींना आणि फुटीरवादी संघर्षाला निर्बंध घालण्यासाठी देशातील सर्व भागांचा निःपक्ष-पातीपणे आणि राष्ट्रहितप्रेरणेने संतुलित विकास घडवून आणला पाहिजे. देशातील कमीअधिक विकसित भागां-तील लोकांना प्रगतीच्या पुरेशा संधी उपलब्ध करून दिल्या पाहिजेत.

११) लोकशाही, समता आणि धर्मनिरपेक्षता या मूल्यांना विज्ञान, बुद्धिवाद आणि मानवतावाद यांची जोड देऊन भारतीय समाजाचे आधुनिकीकरण घडवून आणले पाहिजे. अंधश्रद्धा, धार्मिक गैरसमजुती, जातीय पूर्वग्रह, धर्मवेडेपणा इत्यादी दुष्ट प्रवृत्ती समाजातून नष्ट करण्यासाठी विज्ञानवादी आणि बुद्धिवादी चळ-वळींना व्यापक लोकआंदोलनाचे स्वरूप दिले पाहिजे. त्यासाठी, समाजसुधारणावादी संघटना, शिक्षणसंस्था आणि जनसंपर्कमाध्यमांचा प्रभावीपणे वापर झाला पाहिजे. धर्म, भाषा, प्रदेश व इतर कोणत्याही कारणा-वरून राष्ट्रीय कार्यक्रमांना विरोध होता कामा नये याची काळजी सर्वांनी घेतली पाहिजे.

१२) प्राचीनतम भारतीय परंपरेशी आणि भारतीय भूमीशी सुसंवाद साधणारी आणि आधुनिक विज्ञानवादी संस्कृतीशी तादात्म्य पावणारी नवी राष्ट्रीय संस्कृती घडविण्यासाठी स्वातंत्र्यलढ्यातील उदारमतवादी नेत्यांनी महत्त्वाची भूमिका बजाविली होती. या राष्ट्रीय संस्कृतीची परंपरा जोपासण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे.



अनुक्रमणिका

यशवंतराव चव्हाण यांचे शैक्षणिक विचार व कार्य

जे. एम. वाघमारे

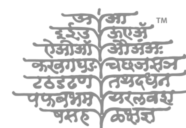
– १ –

स्व. यशवंतराव चव्हाण हे एक फार मोठे लोकनेते होते. खरा लोकनेता हा एका अर्थाने लोकशिक्षक असतो. लोकनेत्याला लोकांच्या विविध प्रश्नांची उकल तर करावीच लागते, पण त्याचबरोबर त्याला समाजाचे सातत्याने प्रबोधनही करावे लागते. आणि म्हणून तो लोकशिक्षक असतो. लोकशिक्षक हा समाजाला सतत विचार देत असतो; त्याला तो विचारप्रवण आणि विचारशील बनविण्याचा प्रयत्नही करीत असतो. समाजाला शेवटी कार्यप्रवणता प्राप्त होत असते, ती अशा व्यक्तीच्या विचार आणि कार्यातून.

यशवंतरावजींनी हयातभर लोकशिक्षणाचे कार्य केले. सत्तेवर येण्यापूर्वी, सत्तेवर आल्यानंतर आणि सत्तेपासून दूर गेल्यानंतर– अशा तिन्ही अवस्थांत त्यांनी लोकशिक्षणाचे कार्य अविरतपणे केले. अनेक प्रश्नांच्याबरोबर त्यांनी शैक्षणिक प्रश्नांवरही आपले विचार व्यक्त केले. आणि दीर्घकाळ शासनात असल्यामुळे त्यांना आपल्या काही शैक्षणिक विचारांचे प्रत्यक्ष कार्यात रूपांतर करता आले. भावी महाराष्ट्राचा आकृतिबंध कसा असावा, याविषयी त्यांनी सतत चिंतन आणि कार्य केले. आणि म्हणून महाराष्ट्राच्या आजच्या जडणघडणीमध्ये त्यांनी फार मोठे योगदान दिले.

राज्यपुनर्रचनेनंतर द्विभाषिक राज्याची आणि महाराष्ट्र राज्यनिर्मितीनंतर एकसंध अशा महाराष्ट्राची धुरा इतिहासाने यशवंतरावजींच्या हाती सोपविली. महाराष्ट्र राज्याचे पहिले मुख्यमंत्री या नात्याने त्यांनी आम मराठी जनतेसमोर लोककल्याणकारी राज्याचे व कृषि-औद्योगिक समाजाचे अतिशय कल्पक मनाने चित्र रेखाटले. महाराष्ट्र राज्य हे लोकशाही समाजवादाची प्रयोगशाळा बनावी, म्हणून त्यांनी प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली. वस्तुतः कुठलीही प्रयोगशाळा ही मूलतः संशोधनाची व ज्ञाननिर्मितीची प्रयोगशाळा असते. तिचा पाया घालण्याचे व त्या पायावर इमारत उभी करण्याचे कार्य शिक्षणाला करावे लागते. हे ओळखण्याची दृष्टी यशवंतरावजींना लाभली होती. इतिहासाचा एक जिज्ञासू अभ्यासक आणि सृजनशील विचारांनी भारलेला एक द्रष्टा नेता व प्रशासक होण्याचे भाग्य लाभल्यामुळे यशवंतराव चव्हाणांनी शिक्षणाची ही अनिवार्यता लक्षात घेतली होती. आणि ती आपल्या सहकाऱ्यांच्याही लक्षात आणून दिली होती. आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या सामाजिक पुनर्रचनेच्या कार्यासाठी शिक्षणाचा उपयोग कसा करता येईल, याचे चिंतन त्यांनी सातत्याने केले होते.

महाराष्ट्र राज्यनिर्मितीचा सोहळा साजरा करण्यापूर्वी त्यांनी "महाराष्ट्राच्या भवितव्याची सफर" ही कशी असेल आणि कशी असावी, याचे विचारपरिप्लुत असे विवेचन व विश्लेषण आपल्या एका भाषणात केले होते. भवितव्याच्या या प्रदीर्घ सफरीत महाराष्ट्राला ज्या राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक प्रश्नांना तोंड देणे भाग आहे, त्यांची स्पष्ट अशी कल्पना त्यांनी मराठी जनतेला करून दिली होती. त्या प्रश्नांच्या मागे शैक्षणिक प्रश्नही दडून बसले आहेत आणि म्हणून तेही आपल्याला चांगल्या प्रकारे सोडविता आले पाहिजेत, याची चर्चाही त्यांनी त्या भाषणात केली होती. महाराष्ट्र राज्य हे सर्वांगांनी वर्धिष्णू करण्याच्या कामी इतर अनेक घटकांच्या बरोबर शिक्षणाला किती व कशा प्रकारचा वाटा उचलता येईल, याचाही ऊहापोह त्यांनी आपल्या या भाषणात आवर्जून केला होता. त्यांनी व्यक्त केलेल्या विचारांचा मागोवा घेतला तर शिक्षणाकडे पाहण्याच्या त्यांच्या दृष्टिकोणाचा उलगडा आपल्याला होऊ शकेल. ते म्हणाले होते, "आमच्या शिक्षणाची पद्धती कशी असावी, हाही आजचा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. आजपर्यंत आम्ही ज्या तऱ्हेचे शिक्षण घेतले ते शिक्षण चांगले असेल, योग्यही असेल; परंतु त्यामुळे आमच्यात नोकरीपेशाची मनोवृत्ती निर्माण झाली आहे. आम्हाला





असे सांगण्यात येते की, आमची बुद्धीच–आमचा पिंडच–नोकरीपेशाचा आहे. मला ही गोष्ट मंजूर नाही." [१]

मराठी माणसाची बुद्धीच–किंवा त्याचा पिंडच–नोकरीपेशाचा आहे, असे मानणे अर्थातच चुकीचे आहे. पण चुकीच्या शिक्षणपद्धतीमुळे चुकीच्या प्रवृत्ती निर्माण होत असतात, हेही तितकेच खरे आहे. नोकरीपेशाची मनोवृत्ती ही ब्रिटिशांनी येथे जी शिक्षणपद्धती राबविली तिचे फलित आहे. या मनोवृत्तीतून देशातील सुशिक्षितांमध्ये समाजपराङ्मुखता निर्माण झाली आहे, हे नाकारता येत नाही. असे असतानाही महाराष्ट्रात निरनिराळ्या क्षेत्रांत कर्तृत्व गाजविणाऱ्या व्यक्ती निर्माण झाल्या. उद्योगधंद्यांमध्येही कर्तृत्व गाजविणाऱ्या पल्लेदार बुद्धिसामर्थ्याच्या किर्लोस्करांसारख्या व्यक्ती महाराष्ट्रात निर्माण झाल्या. तेव्हा मराठी माणसाचा पिंडच नोकरीपेशाचा आहे, असे मानणे चुकीचे ठरेल. पण महाराष्ट्राचा आर्थिक विकास घडवायचा असेल, तर तांत्रिक शिक्षणाचीही कास धरावी लागेल, असे यशवंतरावजींना वाटत होते. ते पुढे म्हणतात, "फक्त आम्हाला तांत्रिक शिक्षण, वेगवेगळ्या शास्त्रांचे शिक्षण घेतले पाहिजे. अशा तऱ्हेच्या शिक्षणाला आम्ही प्राधान्य दिले पाहिजे. याशिवाय ज्याला आपण निव्वळ ह्युमॅनिटीजचे शिक्षण म्हणतो अशा तऱ्हेच्या शिक्षणाचेही महत्त्व आहेच. ते मूलभूत शिक्षण आम्हाला मंजूर आहे. आणि या शिक्षणाच्या बाबतीत शिक्षणाची सारी दारे सताड उघडी करून ते खालच्या थरापर्यंत पोहोचविण्याचे आमचे ध्येय असले पाहिजे. मी तर असे म्हणेन की, या तऱ्हेच्या शिक्षणाचे प्रकाश-स्रोत अगदी शेवटच्या थरापर्यंत जर आम्ही नेऊ शकलो, तर महाराष्ट्राची शक्ती इतकी जबरदस्त वाढेल की, त्याला कोणाच्याही मेहरबानीवर अवलंबून राहाण्याचे कारण राहणार नाही. तो स्वतःचे रक्षण करील आणि राष्ट्राचेही रक्षण करील." [२]

वरील शब्दांत यशवंतरावजींचा शिक्षणाकडे बघण्याचा मूलगामी दृष्टिकोण व्यक्त झाला आहे. या शब्दांतून महाराष्ट्र शासनाचे शैक्षणिक धोरणच त्यांनी व्यक्त केले, असे म्हणावे लागेल. कारण महाराष्ट्र शासनाने या विचारांचा समावेश आपल्या शैक्षणिक धोरणात केला आहे आणि त्याची अंमलबजावणी करण्याचेही प्रयत्न त्याने चालविले आहेत. शिक्षणाची संधी खालच्या थरातील सर्वांना मिळाली पाहिजे आणि शिक्षणातून त्यांच्या अस्मितेचा आविष्कार झाला पाहिजे. समाजाच्या आर्थिक विकासासाठी तांत्रिक शिक्षण आवश्यक आहे; कारण तांत्रिक शिक्षणाशिवाय आधुनिक जगात आर्थिक विकासाची कल्पनाही करणे शक्य नाही. समाजाला आणि पर्यायाने राष्ट्राला स्वावलंबी बनविण्याचे एक प्रभावी माध्यम बनणे, हेच शिक्षणाचे आज तरी प्रमुख उद्दिष्ट असू शकते. हाच विचार यशवंतरावजींनी महाराष्ट्र राज्याच्या निर्मितीनंतर आपल्या मंत्रिमंडळाच्या शपथविधी-प्रसंगीही व्यक्त केला. त्या प्रसंगी त्यांनी आपल्या प्रशासनाचे धोरण काय असेल याचा ऊहापोह केला. ते म्हणाले होते, "शिक्षणाच्या बाबतीत माध्यमिक शिक्षणात व्यावसायिक बाजूवर विशेष भर देण्यात येईल. हुशार विद्यार्थ्यांना शिक्षणाच्या बाबतीत कोणत्याही प्रकारे अडचणी येऊ नयेत, म्हणून शिष्यवृत्त्या वगैरे मार्गांनी सर्व प्रकारे साहाय्य करण्यात येईल." [३] या धोरणाच्या प्रभावी अंमलबजावणीसाठी इ. बी. सी. आणि मागासवर्गीयांना शिष्यवृत्त्या देण्याचा निर्णय घेण्यात आला. अनुसूचित जाती-जमातींतील विद्यार्थ्यांना शिष्यवृत्त्या देण्याचे धोरण हे तसे केंद्रशासनाचे धोरण होते. पण इ. बी. सी. ची योजना हे महाराष्ट्र शासनाने स्वतंत्रपणे उचललेले पुरोगामी पाऊल होते. बाराशे रुपये वार्षिक उत्पन्नाखालील सर्वांना या योजनेच्या तहत फी माफीचा फायदा मिळाला. या क्रांतिकारी निर्णयाद्वारे यशवंतरावजींनी शिक्षणाची सारी दारे सताड उघडली. त्याचा फायदा महाराष्ट्रातील हजारो तरुण-तरुणींना झाला. ज्यांच्या घरात आणि दिव्या-भोवती पिढ्यान्‌पिढ्या कुणीही पुस्तक उघडले नव्हते, त्यांच्या घरात पहिल्यांदाच सरस्वती नांदायला गेली.

महाराष्ट्राच्या भवितव्याविषयी यशवंतरावजी आपले चिंतनगर्भ विचार मांडीतच राहिले. त्या विचारांत नियोजनाला आणि नियोजनात शिक्षणाला त्यांनी अनन्यसाधारण महत्त्व दिले. २५ ऑगस्ट १९६० या दिवशी त्यांनी विधानसभेत "लोकशाहीतील नियोजन" या विषयावर महत्त्वपूर्ण विचार मांडले. त्या प्रसंगी त्यांनी शिक्षणावर अधिक भर दिला. महाराष्ट्राच्या औद्योगिक विकासाचे आणि सामाजिक सुखसोयींचे माध्यम म्हणून शिक्षणाकडे बघण्याचे आवाहन त्यांनी सभागृहाला केले. ते म्हणाले होते की, "सामाजिक सुखसोयींकडे दुर्लक्ष होता कामा नये ही गोष्ट मी मान्य

करतो, आणि त्यातल्या त्यात शिक्षणाकडे तर मुळीच दुर्लक्ष होता कामा नये. मी "च"च्या भाषेत बोलणार नाही परंतु शिक्षणाची बाब इतकी महत्त्वाची आहे, की त्यासंबंधी "च"च्या भाषेत मला बोलावे लागत आहे. आपल्याला नवीन पिढी निर्माण करावयाची आहे. म्हणून मी सांगू इच्छितो की, शिक्षणाच्या बाबीकडे मुळीच दुर्लक्ष होणार नाही. मी ही गोष्ट मुद्दाम आग्रहपूर्वक सांगतो आहे." [५] यशवंतरावजींनी शिक्षणासंबंधी जी भाषा वापरली ती "च"ची भाषा होती. ही भाषा शिक्षणाच्या संदर्भात ते सतत वापरीत राहिले. महाराष्ट्राच्या भवितव्याचा आकृतिबंध त्यांना पूर्णरूपाने आम जनतेसमोर मांडायचा होता. मला असे वाटते, की त्यांचे हे मौलिक कार्य १९६० साली महाबळेश्वर येथे आयोजित केलेल्या कॉंग्रेस कार्यकर्त्यांच्या शिबिरात पूर्ण झाले. या शिबिराच्या समारोपप्रसंगी त्यांनी केलेल्या भाषणात शिक्षणाच्या प्रश्नांची दखल अतिशय चांगल्या प्रकारे घेण्यात आल्याचे आपल्याला दिसेल. ते म्हणाले होते, "मी आपणाला सांगू इच्छितो की, शिक्षणाकडे निव्वळ सामाजिक गरजेच्या दृष्टीने मी पाहात नाही. माझ्या मते शिक्षण हे आर्थिक विकासाचे एक मूलभूत साधन आहे. आमच्यामध्ये शक्ती निर्माण करण्याकरिता आमच्याजवळ मनुष्यबळाशिवाय दुसरे काही साधन नसल्यामुळे आम्हाला या साधनाचा विकास करण्यासाठी त्याला शिक्षणाची जोड द्यावयाची आहे. खेड्यात विजली नेऊन पोहोचविल्याशिवाय ज्याप्रमाणे शेतीचा विकास होणार नाही, त्याचप्रमाणे आमचा नापीक पडलेला मनुष्यबळाचा हा जो मोठाथोरला साधनसंपत्तीचा भाग आहे, त्यात शिक्षणाची विजली नेल्याशिवाय नवसामर्थ्य निर्माण होणार नाही. शिक्षणाकडे पाहण्याचा माझा स्वतःचा हा असा दृष्टिकोण आहे. महाराष्ट्राची औद्योगिक प्रगती करण्याचा कार्यक्रम जितका महत्त्वाचा आहे, शेतीचे उद्योगीकरण करण्याचा कार्यक्रम जितका महत्त्वाचा आहे, तितकाच शिक्षणाचा हा कार्यक्रम महाराष्ट्रात महत्त्वाचा आहे." [५] उद्योग, शेती आणि शिक्षण ही यशवंतरावांच्या शासकीय धोरणाची "ट्रिनिटी" होती. सर्वांगीण विकासाचे त्यांचे तत्त्वज्ञान ह्या त्रिसूत्रीवर आधारलेले होते. पाश्चिमात्य देशात जी औद्योगिक क्रांती घडली, ती या त्रिसूत्रीच्या आधारावरच, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. ज्ञान ही एक शक्ती आहे. विद्या ही एकप्रकारची ऊर्जाच असते. शिक्षण हे एकप्रकारचे जलसिंचनच आहे. पण हे समजण्यासाठी "दृष्टी"ची आवश्यकता आहे. यशवंतरावजींना ही "दृष्टी" लाभली होती.

– २ –

वस्तुतः यशवंतरावजींचा स्वतःचा वैचारिक पिंड उदारमतवादी शिक्षणावर (Liberal Education) पोसला गेला होता. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व मानव्यविद्यांच्या (ह्यूमॅनिटीज) व्यासंगातून विकसित झाले होते. साहित्य, इतिहास आणि इतर सामाजिक शास्त्रांच्या अभ्यासातून त्यांचे वैचारिक-भावनिक जीवन फुलले होते. माणसाच्या जीवनात उदात्त मूल्यांचे बीजारोपण मानव्यविद्यांच्या शिक्षणाद्वारे होते. उदारमतवादी शिक्षणात एक फार मोठी संस्कारक्षमता दडलेली असते. विचारसामर्थ्याबरोबर संवेदनशीलता देण्याचे कार्यही हे शिक्षण करते, यात शंका नाही. "माणूस मनाने, विचाराने मुक्त व समर्थ कसा होईल, ही शिक्षणाची महत्त्वाची कसोटी व साध्य आपण मानले पाहिजे," [६] असे यशवंतरावजींचे स्वतःचे मत होते. मूल्याधिष्ठित शिक्षण म्हणजे सांस्कृतिक प्रगल्भता ! "ब्रेड" आणि "बटर" ह्यांच्या पलीकडचा विचार या शिक्षणात असतो. अशा या उदारमतवादी शिक्षणातून आपल्याला व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या प्रेरणा आणि सामाजिक जाणिवा प्राप्त होतात. अशा शिक्षणातून ज्ञानप्राप्तीबरोबरच व्यक्तीच्या भावजीवनाची प्रगल्भताही वाढते, अशी यशवंतरावांची धारणा होती. ते म्हणतात की, "केवळ शिक्षणातून ज्ञानाची उपासना वा बुद्धीची जोपासनाच करून चालणार नाही, तर भावनांची प्रगल्भता आणि अंतःकरणाचा मोठेपणा अंगी असणे आवश्यक आहे." [७] माणसाला संवेदनशील व सुसंस्कृत बनविणे हे शिक्षणाचे महत्तम उद्दिष्ट असले पाहिजे. म्हणूनच ते म्हणतात, "कारण माणसाचे मन शिक्षणाच्या संस्काराने अधिक संपन्न केल्याशिवाय समाज खऱ्या अर्थाने समाज बनत नाही." [८] अर्थातच सुसंस्कृत माणसांच्या सहअस्तित्वातून "समाज" अस्तित्वात येत असतो, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे.

माणसाला मुक्त करण्याची, त्याचा स्वाभिमान जागृत करण्याची किमया ज्ञानच करू शकते, याच्यावर यशवंतरावांची नितांत श्रद्धा होती. हा विचार त्यांनी

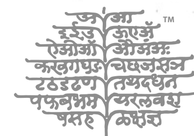
अनुक्रमणिका

अनेकदा बोलून दाखविला होता. इतिहासाने आपल्या समोर उभी केलेली आव्हाने स्वीकारण्याचे सामर्थ्य आपण आपल्या अंगी बाणविले पाहिजे. "परंतु खरे सामर्थ्य निर्माण होते, खरी शक्ती वाढते आणि राष्ट्रे पहिल्या प्रतीची बनतात ती शेवटी बुद्धीच्या क्षेत्रात, ज्ञानाच्या क्षेत्रात. या क्षेत्रात निरलसपणे अखंड सेवा करणारी जी माणसे असतात, त्यांच्या कार्यामुळेच राष्ट्रे मोठी होतात हे मी आपणास सांगू इच्छितो. ज्ञानाच्या अखंड सेवेमधून निर्माण होणारे जे सामर्थ्य आहे तेच खरे सामर्थ्य आहे."[९] यशवंतरावांचा हा बहुमोल विचार आपल्याला अंतर्मुख बनवितो. माणसाला मुक्त करण्याची, त्याचा स्वाभिमान जागृत करण्याची आणि त्याचे जीवन प्रगतीच्या दिशेने मार्गस्थ करण्याची प्रतिज्ञा घेऊनच शिक्षणसंस्थांनी आणि विद्यापीठांनी काम केले पाहिजे, असे त्यांचे ठाम मत होते. महाराष्ट्रातला सामान्य माणूस सर्व प्रकारच्या जाचक बंधनांतून मुक्त झाला पाहिजे, असे त्यांना मनोमन वाटत होते. स्वतःचे भाग्य स्वतःच्या हाताने घडविण्याचे सामर्थ्य असणारा माणूस शिक्षणामुळेच तयार होणार आहे, अशी त्यांची श्रद्धा होती. वास्तविक या प्रेरणेसाठी महात्मा फुले, राजर्षी शाहू महाराज आणि कर्मवीर भाऊराव पाटील यांनी खूप प्रयत्न केले होते याची जाणीव यशवंतरावांच्या मनात सतत वास करीत होती. माणूस मनाने, विचाराने मुक्त व समर्थ कसा होईल, ही शिक्षणाची महत्त्वाची कसोटी व साध्य आपण मानले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह होता.

स्वातंत्र्याच्या विचाराचा आरंभ भाकरीपासून होतो. पण अंतिमतः तो विचार आपल्याला भाकरीच्या पलीकडे घेऊन जाणारा असला पाहिजे. या दोन्ही गोष्टींचे भान राखता आले, तरच शिक्षणाची प्रमुख उद्दिष्टे आपल्याला ठरविता येतात. यशवंतरावांनी या महत्त्वाच्या गोष्टींचे भान आपल्या मनात नेहमीच बाळगले होते. समाजाच्या भौतिक गरजांची पूर्तता करीत करीतच मानवी जीवनाच्या उच्चतर मूल्यांकडे जाणे आवश्यक आहे, असे त्यांना वाटत होते. तेव्हा विकासाच्या प्रश्नांना अधिक प्राधान्य देणे अधिक महत्त्वाचे होते, यात शंका नाही. आणि म्हणूनच यशवंतरावांनी महाराष्ट्र राज्यनिर्मितीनंतर आर्थिक धोरणाशी सुसंगत असे शैक्षणिक धोरण स्वीकारले.

— ३ —

यशवंतरावजी हे उदारमतवादी शिक्षणाचे समर्थक होते, यात शंका नाही. परंतु राष्ट्राचा विकास केवळ अशा ह्या उदारमतवादी शिक्षणातून होणार नाही, याची त्यांना पुरेपूर जाणीव होती. विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाची कास धरल्याशिवाय या देशाचा औद्योगिक विकास घडू शकणार नाही, याची जाणीव त्यांनी आम्हाला वारंवार करून दिली. भारत हा कृषिप्रधान देश असल्यामुळे शेतीच्या विकासावर त्याचे भवितव्य अवलंबून आहे; आणि म्हणून शेतीचा प्रश्न हा आपला मूलभूत प्रश्न आहे, या गोष्टीकडे त्यांनी आमचे लक्ष अनेकदा वेधले होते. ज्ञानविज्ञानाची कास धरल्याशिवाय विकासाची गंगा अवतरणार नाही, याचे भान विविध क्षेत्रांत काम करणाऱ्या मंडळींनी ठेवणे आवश्यक आहे, असा आग्रही विचार यशवंतरावांनी आपल्या अनेक भाषणांतून व्यक्त केला. उदा., परभणी येथील कृषि महाविद्यालयाच्या नवीन इमारतीचा शिलान्यास करताना (१९६०) ते म्हणाले होते, "मी हल्लीच्या शिक्षणाचा, म्हणजे ज्याला ह्युमॅनिटीजचे शिक्षण म्हणतात, त्याचा पुरस्कार करणारा आहे. पण मी ज्या देवाचा भुंज आहे त्याच देवाची स्तुती करणारा नाही. शेतीच्या शिक्षणाचीही आवश्यकता आहे. शेतकरी आणि शेतीशी संबंध असणारा मनुष्य हा शहाणा असल्याशिवाय शेती शहाणी होणार नाही, यावर माझा विश्वास आहे."[१०] आणि म्हणून शेतीसंबंधीचा शास्त्रीय दृष्टिकोण अगदी झोपडीतल्या शेतकऱ्यांपर्यंत नेऊन पोचविण्याची आवश्यकता आहे. आपली शेती "शहाणी" नाही, त्याचे कारण आपला शेतकरी "शहाणा" नाही. शेतीचा प्रश्न एवढा गुंतागुंतीचा व बिकट आहे, की त्याने भारताच्या जीवनातच एक प्रकारची "ट्रॅजिडी" निर्माण केली आहे, असे यशवंतरावांना वाटत होते. हा बिकट प्रश्न सोडविण्यासाठी आधुनिक पद्धतीने शेती करण्याची आणि त्यासाठी शेतीच्या नवीन ज्ञानाची गरज आहे. शेतीसंबंधीचा नवा विचार केवळ कृषिशास्त्राच्या अभ्यासकांपर्यंत मर्यादित ठेवून चालणार नाही. वस्तुतः तो असा "पाझरत किंवा न पाझरता अगदी सरळ कालव्यासारखा वाहात वाहात शेवटच्या शेतकऱ्यापर्यंत जाऊन पोचला पाहिजे."[११] शेतीचा हा अतिबिकट प्रश्न सोडविण्यासाठी सबंध शेतकरीवर्गच शहाणा करून सोडावा





लागेल. "त्याकरिता शेतीचे हे ज्ञान पावसाच्या पाण्यासारखे गेले पाहिजे, असे मला वाटते. वाहाणारी नदी ज्या गावच्या काठाने जाईल त्यालाच फक्त पाणी देते. पण पावसाचे पाणी हे सगळीकडे जाते. कुठे कमी तर कुठे जास्त. असे पावसाच्या पाण्यासारखे शेतीचे ज्ञान सगळीकडे पसरले पाहिजे, वाढले पाहिजे, आणि ही महाविद्यालये त्याची केंद्रे झाली पाहिजेत." [१२]

यशवंतरावजींनी हा जो विचार मांडला आहे, तो ग्रामीण जीवनाच्या पुनर्रचनेचाच विचार आहे. विकास नागरी जीवनाचाही झाला पाहिजे आणि ग्रामीण जीवनाचाही. पण दुर्दैवाने ग्रामीण जीवन हे शतकानुशतकांपासून दुर्लक्षित आणि उपेक्षित राहिलेले आहे. ते अंधारात बुडालेले आहे. ते प्रकाशात कसे आणता येईल ? नवीन ज्ञानाचा प्रकाश ग्रामीण भागात नेल्याशिवाय अंधारात चाचपडणाऱ्या कोटयवधी लोकांना विकासाच्या वाटा सापडणार नाहीत. विकासाच्या वाटा त्यांना शिक्षणातूनच सापडू शकतील, अशी यशवंतरावांची धारणा होती. आणि म्हणूनच ते म्हणतात, "शेतीसंबंधी जे नवीन संशोधन आज होत आहे, त्याचा उपयोग आपली शेती करू शकेल अशा दृष्टीने शिक्षण देण्याचा प्रयत्न आपणाला करता येईल." [१३] यशवंतरावजींनी ग्रामीण शिक्षणाची कल्पना मांडली होती ग्रामीण जीवनाच्या पुनर्रचनेसाठी व सर्वांगीण विकासासाठी जे शिक्षण उपयुक्त ठरते, आवश्यक ठरते त्याला "ग्रामीण शिक्षण" म्हणता येईल.

यशवंतराव चव्हाणांच्या शैक्षणिक विचारांचा आणि कार्याचा मागोवा आपल्याला सामाजिक, आर्थिक व सांस्कृतिक प्रश्नांच्या संदर्भातच घेणे भाग आहे. त्याशिवाय त्यांचा अन्वयार्थ आपल्याला कळणार नाही. व्यक्तींच्या वैचारिक आणि भावनिक समृद्धीसाठी शिक्षण हे जेवढे अनिवार्य आहे, तेवढेच ते समाजाच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक विकासासाठीही आवश्यक आहे. यशवंतरावजींनी विकासाची स्वतःपुरती एक सुटसुटीत व्याख्या केली होती. "सर्वच क्षेत्रांमध्ये संतुलित प्रगती म्हणजे विकास अशी विकासाची मी व्याख्या करतो. आणि म्हणून काही प्राथमिक संस्थांची, काही मूलभूत शैक्षणिक प्रयत्नांची विकासासाठी आवश्यकता असते." [१४] "काही मूलभूत शैक्षणिक प्रयत्न" हे विकास-प्रक्रियेसाठी आवश्यक असतात, हे आता सर्वच राष्ट्रांच्या राज्यकर्त्यांनी आणि नियोजनकारांनी मान्य केले आहे. आणि म्हणूनच शिक्षणाचा प्रश्न आपल्याला बाजूला ठेवता येत नाही. यशवंतराव चव्हाणांनी विकासाची जशी सरळ व सोपी व्याख्या केली होती, तशीच त्यांनी शिक्षणाचीही साधी व सरळ व्याख्या केली होती. ती अशी : "शिक्षित व्यक्तीला स्वत:च्या भोवती घडणाऱ्या गोष्टी आणि जगामध्ये घडणाऱ्या इतर गोष्टी यांची ज्यामुळे काही संगती लावता येते, त्यांचा योग्य अर्थ समजावून घेता येतो, आणि त्यांचा परिणाम आपल्या जीवनावर काय घडतो, आपल्या व्यक्तिमत्त्वावर काय घडतो हे समजावून घेता येते आणि समजावून देता येते, त्याला मी शिक्षण मानत आलो आहे." [१५] सभोवतालच्या परिस्थितीचे आकलन ज्याच्यामुळे होते त्याला त्यांनी शिक्षण मानले. तेव्हा अशा प्रकारचे शिक्षण समाज व व्यक्तीच्या विकासासाठी आणि त्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या मनुष्यबळाच्या नियोजनासाठी अपरिहार्य ठरते. मानवी शक्तीच्या गुंतवणुकीशिवाय "विकास" करणे, साधणे शक्य नाही. आणि म्हणूनच विकासाचे प्रश्न हे मुलतः शैक्षणिक प्रश्न असतात. यशवंतरावजी जेव्हा विकासासाठी "काही मूलभूत शैक्षणिक प्रयत्नांची आवश्यकता असते" असे म्हणतात, तेव्हा ते शिक्षणाच्या अनिवार्यतेबरोबरच त्याच्या मूलभूत उद्दिष्टांवरही बोट ठेवतात.

परंतु विकासासाठी आवश्यक असणारे "काही मूलभूत शैक्षणिक प्रयत्न" करणार कोण ? देशातील शिक्षणसंस्था, विद्यापीठे, शासन आणि नियोजनकार या सर्वांनी मिळूनच हे "शैक्षणिक प्रयत्न" केले पाहिजेत. आणि हे "प्रयत्न" ज्यांच्या विकासासाठी करणे आवश्यक आहे, त्यांचा त्यात सहभागही तितकाच–किंबहुना अधिक–महत्त्वाचा आहे. त्यासाठी व्यक्ती आणि समाज यांना विकासाभिमुख बनवावे लागेल. समाज "विकासशील" बनला, तर विकासाच्या योजना द्रुत गतीने फलद्रुप होऊ शकतात. आपली आकलनशक्ती वाढविल्याशिवाय जगातील कुठल्याही समाजाला या वैज्ञानिक युगात प्रगती करता येणे शक्य नाही. आणि म्हणून "यापुढे सर्व समाजच शिकत राहिला पाहिजे." [१६] असा विचार यशवंतरावांनी बोलून दाखविला होता. "शिकणाऱ्या समाजा"ची संकल्पना ही

अतिशय अर्थपूर्ण व महत्त्वाची संकल्पना आहे. युनेस्को-सारख्या जागतिक संस्थेनेच ही संकल्पना अविकसित आणि विकसनशील राष्ट्रांच्या सामाजिक,आर्थिक आणि सांस्कृतिक पुनर्रचनेसाठी मांडली होती. खरे तर, या संकल्पनेला मूर्तरूप देणे ही फारच कठीण अशी गोष्ट आहे; पण त्याचबरोबर ती तितकीच आवश्यकही आहे. अविकसित देशांचा विकास शिक्षणप्रसाराच्या कार्याला प्राधान्य दिल्याशिवाय शक्यच नाही.

– ४ –

शास्त्रीय ज्ञानाचा आधार घेतल्याशिवाय आपल्याला विकासाच्या वाटा सापडणार नाहीत, हे महाराष्ट्राला यशवंतरावांनी अनेकदा सांगितले. पण शास्त्रीय ज्ञान घेण्याची सर्वसामान्य लोकांमध्ये कुवत कधी निर्माण होईल ? लोक साक्षर झाल्याशिवाय ते शक्य नाही, हे उघड आहे. आणि म्हणून देशातील सर्व थरांतील नागरिकांना प्राथमिक शिक्षण मोफत आणि सक्तीने देणे आवश्यक आहे. प्राथमिक शिक्षणाच्या प्रसाराशिवाय लोकशाही समाजाची आपल्याला कल्पनाही करता येणार नाही. जनसामान्यांना प्राथमिक शिक्षण प्राप्त झाले, तर त्यातून लोकशाही शक्तीचा आविष्कार अतिशय प्रभावीपणे होऊ शकतो. हा विचार यशवंतरावांनी अनेकदा आपल्या भाषणातून अगदी हिरिरीने मांडला होता. प्राथमिक शिक्षण हे तळागाळातील आणि सर्वदूर पसरलेल्या ग्रामीण भागातील पिढ्यान्‌पिढ्या शिक्षणापासून वंचित राहिलेल्या बहुजनसमाजाला उपलब्ध करून देता आले, तरच भारतीय लोकशाहीची पाळेमुळे खोलवर रुजतील, अशी यशवंतरावांची प्रामाणिक धारणा होती. भारताच्या राज्यघटनेत वयाच्या चौदा वर्षांपर्यंत सर्वांना सक्तीचे व मोफत प्राथमिक शिक्षण दिले जावे, अशा एका मार्गदर्शक तत्त्वाचा समावेश करण्यात आला आहे. हे मार्गदर्शक तत्त्व सर्व राज्यांच्या शैक्षणिक धोरणाचे एक अविभाज्य अंग आहे. प्राथमिक शिक्षणाचा प्रसार झाला, की माध्यमिक आणि विद्यापीठीय शिक्षणही विकास पावते यात शंका नाही. तेव्हा अशा ह्या पायाभूत प्राथमिक शिक्षणाला यशवंतरावजींनी अनन्यसाधारण महत्त्व दिले आहे. लोकशाहीची मुळे खोलवर रुजवायची असतील आणि राष्ट्राचा सर्वांगीण विकास घडवायचा असेल, तर शिक्षणप्रसाराचे कार्य शासनाला प्रचंड प्रमाणात हाती घेणे भागच होते आणि आहे.

यशवंतरावांनी अलिगढ विद्यापीठाच्या पदवीदान समारंभप्रसंगी केलेल्या दीक्षान्त भाषणात या संदर्भात पुढील विचार मांडला होता, “ शिक्षणप्रसार ही प्रौढमतदानपद्धतीबरोबर येणारी गोष्ट असून प्रौढमतदानपद्धती लोकशाही राज्यकारभाराचा पाया आहे. म्हणून, आपल्या नवजात लोकशाहीची मुळे खोलवर रुजविण्याच्या दृष्टीने प्राथमिक शिक्षणाच्या प्रसारास साहजिकच राजकीय महत्त्व आहे. त्याचप्रमाणे आपल्या प्रचंड मनुष्यबळाची कार्यक्षमता वाढविण्यासही त्याची पुष्कळच मदत होऊ शकेल. तसे झाल्यास आर्थिक क्षेत्रातही त्याचे इष्ट असे परिणाम घडून येतील. शिवाय शिक्षणाच्या या प्रसारात संस्कृतीच्या प्रसाराची बीजे साठलेली असून त्यामुळे मानवी मूल्ये व ध्येये आम जनतेच्या आवाक्यात आणणे शक्य होणार आहे.” [१७] शिक्षणप्रसाराकडे बघण्याची यशवंतरावजींची दृष्टी किती व्यापक आणि अर्थपूर्ण होती, हे त्यांच्या या शब्दांतून व्यक्त होते. शिक्षणप्रसाराला राजकीय, सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक महत्त्व असते व असले पाहिजे. शिक्षण हे आपल्यासमोर राजकीय अधिकारांचे, आर्थिक विकासाचे आणि सांस्कृतिक संपन्नतेचे दरवाजे उघडीत असते. आणि म्हणून जगातील कुठल्याही राष्ट्राला व समाजाला शिक्षणाकडे पाठ फिरविता येत नाही. शिक्षणापासून वंचित राहिलेल्या, विषमतेच्या दलदलीत रुतून बसलेल्या आणि जातिजातींत चिरफळलेल्या समाजाला तर शिक्षणाशिवाय प्रगतीचा विचार करणे, शक्य नाही.

प्राथमिक शिक्षणाचा प्रसार हा वस्तुतः या दिशेतील पहिले पाऊल ठरते. पुढचा मार्ग माध्यमिक आणि उच्च शिक्षणाशिवाय सापडणे कठीणच. विशेषतः माध्यमिक शिक्षणाच्या सोयी व सवलती जनसामान्यांना उपलब्ध करून देणे आवश्यक आहे, असा यशवंतरावांचा आग्रह होता. कारण माध्यमिक शिक्षण हा एकूण सर्व शिक्षणाचा गाभा असतो. माध्यमिक शिक्षण घेतल्यानंतर बहुसंख्य विद्यार्थी विविध क्षेत्रांत पदार्पण करतात. त्याचबरोबर माध्यमिक शिक्षणाच्या टप्प्यातून विविध व्यवसायांसाठी आवश्यक असणारे आणि उच्च शिक्षणाच्या विविध शाखांना जोडणारे मार्ग निघतात. शिक्षणातला एक महत्त्वाचा व स्वतंत्र असा टप्पा म्हणून आणि त्याचबरोबर त्याच्या इतर टप्प्यांना जोडणारा एक महत्त्वाचा दुवा म्हणून माध्यमिक

अनुक्रमणिका

शिक्षणाकडे पाहाणे आवश्यक ठरते. आणि म्हणून माध्यमिक शिक्षणात विविधता आणि उपयुक्तता आणणे आवश्यक आहे, असा यशवंतरावजींचा आग्रही सल्ला होता. "माध्यमिक शिक्षणात ही विविधता आपण आणली नाही तर त्याच्या उपयुक्ततेसंबंधी लोकांच्या मनात संभ्रम निर्माण होऊन माध्यमिक शिक्षण ही एक डोकेदुखी निर्माण करणारी गोष्ट ठरेल," [१८] अशी भीती त्यांनी व्यक्त केली होती. माध्यमिक शिक्षण हे अर्थपूर्ण व सर्वस्पर्शी असले पाहिजे. समाजाच्या आर्थिक, सामाजिक आणि सांस्कृतिक क्षेत्रांतील अनेकविध प्रश्नांचा त्यात विचार असला पाहिजे. ज्यांना माध्यमिक शिक्षणानंतर उच्च शिक्षण घेण्याची संधी मिळत नाही, त्यांना माध्यमिक शिक्षणालाच आपल्या आयुष्याची शिदोरी मानावी लागते. आणि ती त्यांना आयुष्यभर कशी पुरेल, याचा विचार माध्यमिक शिक्षण राबविणाऱ्या मंडळींनी करणे आवश्यक आहे, असा यशवंतरावांचा आग्रह होता. या संदर्भात ते म्हणतात, 'थोडक्यात म्हणजे काही काळ तरी माध्यमिक शिक्षण हेच बहुसंख्य मुलांच्या जीवनातील अंतिम शिक्षण असून त्यांच्यापुरते बोलायचे झाल्यास हे शिक्षण म्हणजे त्यांच्या भावी जीवनाची खूपच मोठी शिदोरी ठरणार आहे. तेव्हा प्रश्न असा निर्माण होतो की, हे शिक्षण पुरे होत असताना जीवनामध्ये प्रवेश करण्यासाठी लागणारी साधनसामग्री विद्यार्थ्यांच्या पदरात पडते आहे किंवा नाही? हे सर्व पाहाण्याची जबाबदारी अर्थातच शासनावर आहे आणि पर्यायाने ती आता या माध्यमिक शिक्षणमंडळावर पडणार आहे." [१९] माध्यमिक शिक्षणमंडळाच्या उद्घाटन प्रसंगी, पुणे येथे व्यक्त केलेला हा विचार आहे (७-३-१९६६).

महाराष्ट्राच्या माध्यमिक शिक्षणमंडळाकडे, शिक्षणक्षेत्रात काम करणाऱ्या तज्ज्ञ अशा अधिकारी सेवकांचे एक पार्लमेंट, एक संसद म्हणून मी पाहू इच्छितो, असे उद्गार त्यांनी त्या प्रसंगी काढले होते. "कारण संसदेप्रमाणेच या मंडळावर काम करणाऱ्या तज्ज्ञांमध्ये आपल्या विचारांची, आपल्या अनुभवांची देवाणघेवाण होईल, प्रसंगी तत्त्वांचे वा विचारांचे संघर्षही निर्माण होतील, परंतु या विचारांच्या मंथनातून आणि संघर्षातून शिक्षणक्षेत्रात काम करणाऱ्या मंडळींना मार्गदर्शक अशी तत्त्वे तयार होतील, निर्णय घेतले जातील, आणि शिक्षणाचे हे काम उत्तम प्रकारे वाढत राहील या अपेक्षेने मी आपल्या या मंडळाकडे पाहात आहे," [२०] असे उद्गार त्यांनी काढले होते. माध्यमिक शिक्षणाचे स्वरूप ठरविणारे हे मंडळ स्वायत्त स्वरूपाचे असावे, हाच अर्थ या शब्दांतून ध्वनित होतो. माध्यमिक शिक्षणाचे स्वरूप ठरविण्याचे कार्य ज्यांच्यावर सोपविण्यात आले आहे, त्यांना एक महत्त्वाची जबाबदारी पार पाडावी लागते यात शंका नाही. आणि ती जबाबदारी शिक्षणक्षेत्रातील मंडळींनी पेलली पाहिजे. "महाराष्ट्राच्या भावी पिढीच्या संपूर्ण सांस्कृतिक जीवनाची जबाबदारी या मंडळावर आहे," [२१] असे ते म्हणाले होते.

— ५ —

महाविद्यालयीन व विद्यापीठीय शिक्षणाच्या संदर्भातही यशवंतरावजींनी असंदिग्ध स्वरूपाचे काही विचार मांडले आहेत. उच्च शिक्षणाची दारे गुणवत्तेचा विचार न करता सर्वांनाच खुली असावीत का? उच्च शिक्षणाची उद्दिष्टे काय असावीत? आणि उच्च शिक्षणाचे माध्यम काय असावे? मुख्यतः या तीन प्रश्नांच्या भोवती स्वातंत्र्योत्तर काळात देशव्यापी वादविवाद होत आलेले आहेत. विशेषतः महाराष्ट्रात या प्रश्नांसंबंधीचा वादविवाद अधिक प्रकर्षाने होत आलेला आहे. या प्रश्नांवर एकमत होणे शक्यच नाही. विशेषतः पहिला प्रश्न अत्यंत गुंतागुंतीचा आहे. कारण या प्रश्नाचे धागेदोरे सामाजिक, आर्थिक आणि सांस्कृतिक प्रश्नांशी जोडले गेले आहेत. म्हणून तरी या पहिल्या प्रश्नाच्या भोवती वैचारिक आणि सामाजिक संघर्ष होत असताना आपल्याला दिसतो. प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षणाची दारे सर्वांनाच उघडी असावीत, यासंबंधी तसे मतभेद नाहीत. मतभेदाला आरंभ होतो तो महाविद्यालयीन आणि विद्यापीठीय शिक्षणाच्या संदर्भात. यशवंतरावजींनी या तिन्ही प्रश्नांच्या संदर्भात केवळ विचारच मांडले नाहीत; तर एक प्रकारची ठाम भूमिकाही त्यांनी घेतली.

उच्च शिक्षणाची दारे सर्वांना खुली असावीत का? या प्रश्नाचे उत्तर होकारार्थी मिळते. पण महाविद्यालयांतून आणि विद्यापीठांतून विद्यार्थ्यांची गर्दी होते आहे आणि त्यामुळे उच्च शिक्षणाची गुणवत्ता रसातळाला जाते आहे, अशा प्रकारची ओरड या बाबतीत आपल्याला ऐकू येते. गुणवत्तेच्या निकषांवरच प्रवेश दिला, तर ही गर्दी रोखता येईल आणि अशा प्रकारे सुशिक्षित बेका-

रांचा प्रश्नही सोडवता येईल, असा मुद्दाही या बाबतीत पुढे केला जातो वरवर पाहता हा मुद्दा आक्षेपार्ह वाटत नाही. परंतु खोलात जाऊन विचार केला तर आक्षेपार्ह न वाटणाऱ्या ह्या मुद्द्याच्या मागे परंपरागत प्रस्थापित वर्गाचे हितसंबंध दडलेले दिसतात. यशवंतरावजींनी भूमिका घेतली ती या हितसंबंधांच्या विरोधात. त्यांनी आणि त्यांच्यानंतर महाराष्ट्र शासनाची सूत्रे ज्यांच्या हातात गेली त्यांनी ही भूमिका घेतली नसती, तर महाराष्ट्राचे स्वरूप वेगळे राहिले असते. शिक्षणप्रसार म्हणजे शिक्षण-विस्तार. आणि विस्तार हे विकासाचे एक आवश्यक अंग असते. लोकशाही समाजव्यवस्थेमध्ये जनसामान्यांच्या मनात निर्माण झालेल्या ऊर्मी दाबून टाकणे शक्यही नसते आणि इष्टही नसते. सार्वत्रिक प्रौढ मतदानाच्या माध्यमाद्वारे लोकशाही राज्यव्यवस्थेने राज्यकारभाराची सूत्रेच ज्या बहुजनसमाजाच्या (Masses) हाती सोपविली, त्या बहुजनसमाजाला कुठल्याही स्तरावरचे शिक्षण नाकारता येत नाही. ज्यांच्या पूर्वपिढ्यांना परंपरेने शिक्षणाचा अधिकार नाकारला होता, त्यांच्या शैक्षणिक आणि पर्यायाने सांस्कृतिक ऊर्मी स्वातंत्र्यानंतर प्रकर्षाने उफाळून वर आल्या. तसे होणे अपरिहार्य होते. सामाजिक गतिशास्त्राचाच हा एक भाग होता. त्याचे प्रकटीकरण होणे आवश्यकच होते. आणि म्हणून अशा अवस्थेत सर्वच स्तरांवरील शिक्षणाच्या सुविधा कमीअधिक प्रमाणात उपलब्ध करून देणे, शासन व समाजाचे कर्तव्यच होते. शिक्षणाच्या अशा या वाढत्या विस्तारातून त्याला "मास एज्युकेशन"चे स्वरूप प्राप्त होत असते. साधनसामग्री कमी पडते आणि गुणवत्तेवर काही काळ बरावाईट परिणामही होतो. परंतु या संक्रमणातून जाणे अनिवार्य ठरते. जगातील सर्वच विकसित राष्ट्रांना या प्रक्रियेतून जावे लागलेले आहे. आणि आज तिसऱ्या जगातील सर्वच विकसनशील राष्ट्रांना त्याच प्रक्रियेतून जावे लागत आहे. आपला देश याला अपवाद नाही. औद्योगिक क्रांतीची प्रक्रिया आणि लोकशाही समाजाच्या निर्मितीची प्रक्रिया अशा ह्या दोन्ही समांतर प्रक्रियांतून विकसित राष्ट्रांना जावे लागलेले आहे. हा इतिहास ताजा आहे. आपणही आज ह्या दुहेरी प्रक्रियेतून पुढे जात आहोत. विकासाच्या ऊर्मीतून आणि अस्मितेच्या आविष्कारातून "लोकशाहीकरण" (Democratisation) वाढत जाते. हे सर्व ओळखण्याची कुवत यशवंतरावांच्या मानसिकतेमध्ये रुजली होती. म्हणून उच्च शिक्षणाचीही दारे सगळ्यांना खुली असली पाहिजेत अशी त्यांची भूमिका होती.

गुणवत्तेच्या नावावर उच्च शिक्षणसंस्थांमध्ये मर्यादित संख्येचा आग्रह धरणे अदूरदर्शीपणाचे ठरले असते. समाजाचा जो एक मोठा भाग शतकानुशतके पददलित राहिला व ज्याला ज्ञानापासून वंचित ठेवण्यात आले, त्यातील तरुण आज बऱ्याच मोठ्या संख्येने महाविद्यालयांत व विद्यापीठांत प्रवेशासाठी धडपडताना दिसतात. त्यांची ही धडपड वस्तुतः सामाजिक प्रतिष्ठा व अस्मिता प्राप्त करण्याची धडपड आहे, असे यशवंतरावजींचे स्पष्ट मत होते. ते म्हणतात, "ज्यांच्या अनेक पिढ्यांना शिक्षणाची द्वारे बंद होती, अशा तरुण मुलांमुलींना आपली परिस्थिती सुधारण्याच्या दृष्टीने उच्च शिक्षण घ्यावेसे वाटले तर त्यात आक्षेपार्ह असे काहीच नाही. एवढेच नव्हे तर, दूरदृष्टीने पाहिल्यास ज्ञानाच्या या प्रसारामुळे शिक्षणाच्या दर्जात सर्व बाजूंनी सुधारणा होणे अगदी शक्य होणार आहे. कारण जेवढे अधिक विद्यार्थी विद्यापीठांत जातील, तेवढा लायक विद्यार्थ्यांची निवड करण्यासाठी अधिक वाव मिळणार आहे. म्हणून शिक्षणाचा दर्जा सांभाळण्याची ज्यांच्यावर जबाबदारी आहे त्यांनी त्याच कार्यावर आपले लक्ष केंद्रित केल्यास कालांतराने शिक्षणाचा दर्जा सुधारणे फारसे अवघड जाईल, असे मला वाटत नाही." [३२]

यशवंतरावांची ही भूमिका महाराष्ट्र शासनाने स्वीकारली नसती तर महाराष्ट्राचा चेहरामोहरा बदलला नसता. आज ग्रामीण भागात ज्या अनेक शिक्षणसंस्था अस्तित्वात आल्या, त्या याच ध्येयधोरणाच्या पाठपुराव्यातून. त्या संदर्भात ते म्हणतात, "आज उच्च शिक्षणाचा जो प्रसार होत आहे त्यामागे माझ्या मते, देशातील लोकशाहीच्या प्रसाराची प्रभावी शक्ती आहे. उच्च शिक्षणाचा लाभ जोपर्यंत फक्त मूठभर लोकांनाच मिळत होता, तोपर्यंत समाजजीवनाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांत पुढे येणाऱ्यांची संख्या अगदी अल्प असे. अशा परिस्थितीत या मूठभर लोकांची बौद्धिक वाढ खुंटल्यास सर्व समाजाचीच अधोगती होण्याचा धोका निर्माण होतो. म्हणून निरक्षरता व अज्ञान यांत रुतून

बसलेल्या लोकांच्या बुद्धीचा विकास घडवून आणून, आणि त्यांच्या अंगच्या सुप्त गुणांचा पुरेपूर विकास होण्यासाठी त्यांना अधिकाधिक संधी उपलब्ध करून देऊन गुणवत्तेवर आधारलेले नेतृत्व आपण निर्माण करू शकू. तसे झाल्यास सामाजिक दर्जा, जात, कूळ यांसारख्या गोष्टी हळूहळू मागे पडत जातील, आणि परिणामी आपले सामाजिक जीवन अधिक निकोप व निर्मळ होईल, यात वाद नाही." [३३]

शिक्षणप्रसारातून आज लक्षणीय परिवर्तन झाल्याचे आपण पाहात आहोत. सर्वांगीण विकासाच्या प्रक्रियेच्या गतीला अधिक वेगवान करण्याच्या कामी शिक्षणक्षेत्राने फार मोठे योगदान दिले आहे, हे अमान्य करता येत नाही. ग्रामीण भागात सर्व स्तरांवरच्या शिक्षणाचा विस्तार झाला नसता, तर विकेंद्रित लोकशाहीचा पाया आपण घालू शकलो नसतो, ग्रामीण भागातून राजकीय आणि आर्थिक नेतृत्व उभे करू शकलो नसतो; आणि ज्या कृषि-औद्योगिक समाजाची संकल्पना मा. यशवंतरावजींनी मांडली, ती आज आकार घेत असल्याचे दृश्य आपण पाहू शकलो नसतो. जे शिक्षण आज उपलब्ध आहे त्यात खूप दोष आहेत, जे नेतृत्व आज उभे राहिले आहे तेही बऱ्याच प्रमाणात सदोष आहे आणि जे छोटेमोठे सहकारी कारखाने निर्माण झाले आहेत त्यांतही खूप उणिवा आहेत. हे सर्व लक्षात घेऊनही असे म्हणावे लागेल, की आपण बरेच अर्थपूर्ण असे परिवर्तन घडवून आणले आहे. या सर्व घडामोडींच्या मागे यशवंतरावजींच्या विचारांची व नेतृत्वाची प्रेरणा आहे, हे कुणीही नाकारू शकत नाही.

विद्यापीठीय शिक्षणाची उद्दिष्टे काय असावीत आणि विद्यापीठांची बांधिलकी काय असावी, या प्रश्नांच्या बाबतीतही यशवंतरावजींची मते अगदी ठाम स्वरूपाची होती. ज्ञानसंक्रमण, ज्ञानसंवर्धन आणि ज्ञानविकास ही विद्यापीठीय शिक्षणाची प्रमुख उद्दिष्टे होत. परंतु हे तिहेरी स्वरूपाचे कार्य विद्यापीठांनी समाजाभिमुख होऊन केले पाहिजे असा यशवंतरावांचा आग्रह होता. समाजनिष्ठ प्रवृत्तींची जोपासना करणे हे विद्यापीठांनी आपले नैतिक कर्तव्य मानले पाहिजे. विद्यापीठांनी स्वत:च्या कार्याचा सांधा सभोवतालच्या समाजाशी, विभागाशी आणि एकंदर परिस्थितीशी जोडून घेणे आवश्यक आहे. समोरची आव्हाने स्वीकारून त्या त्या भागातील विकासप्रक्रियेत विद्यापीठांनी सहभागी होणे आवश्यक आहे. या संदर्भात यशवंतरावांचे म्हणणे असे, "या दृष्टीने विद्यापीठ हे ज्या भागात वसले असेल त्या भागातील परिस्थितीपासून ते तुटक वा अलग राहू शकणार नाही. तसे ते राहिले तर त्याची उपयुक्तता अथवा परिणामकारकता संपुष्टात येईल. तेव्हा विद्यापीठे ही त्यांच्या सभोवतालच्या प्रदेशाशी व परिस्थितीशी पूर्णपणे तादात्म्य पावली पाहिजेत." [३४] याचा अर्थ असा की, विद्यापीठांचा कारभार हस्तिदंती मनोऱ्यात बसून हाकता येणार नाही. खरे तर, प्रादेशिक विद्यापीठांची संकल्पना पुढे आली, ती त्या त्या प्रदेशातील/विभागातील विद्यापीठांना त्या त्या प्रदेशाच्या / विभागाच्या सर्वांगीण विकासकार्यात सहभागी करण्याच्या दृष्टीने. अलीकडे विद्यापीठ अनुदान आयोगाने विद्यापीठांच्या संदर्भात परिसर संलग्नतेची (Linkage with Environment) जी संकल्पना प्रसृत केली आहे त्याचेही हेच कारण आहे. पण हा विचार आणि त्याची अपरिहार्यता यशवंतरावजींनी १९६० सालीच व्यक्त केली होती. विद्यापीठातील विद्यार्थ्यांनी आपापल्या विभागांतील अडचणी व प्रश्न यांची दखल घेऊन ते सोडविण्याच्या कामी साहाय्य केले पाहिजे. अशी इच्छा त्यांनी वेळोवेळी व्यक्त केली होती पण त्याचबरोबर प्रादेशिकतावादाची भावना वाढणार नाही, याचीही तेवढीच दक्षता घेणे आवश्यक आहे, असे त्यांनी अनेकदा आग्रहाने सांगितले होते. प्रादेशिक किंवा विभागीय हितसंबंध हे शेवटी सबंध देशाच्या हितसंबंधांशी जोडलेले असतात; आणि म्हणून देशाच्या एकात्मतेला कोणत्याही प्रकारे बाधा येणार नाही याची काळजी घेणे आवश्यक आहे. "भारताच्या या एकतेतच आपले सामर्थ्य सामावलेले आहे. ही एकता भंग पावली तर आपली अधोगती झाल्याशिवाय राहणार नाही," [३५] असा इषारा देण्यास ते विसरले नाहीत.

– ६ –

उच्च शिक्षणाची संधी समाजाच्या सर्वच थरांतील लोकांना मिळवून द्यावयाची असेल आणि त्याच्याद्वारे सामाजिक जाणिवा निर्माण करावयाच्या असतील, तर ते मातृभाषेतून द्यावे लागेल, असा विचार यशवंतरावांनी स्पष्ट शब्दांत अनेकदा मांडला होता. "शिक्षण आम्हाला समाजाच्या खालच्या थरापर्यंत पोहोचवावयाचे असेल

तर ते परक्या भाषेतून तेथपर्यंत जाणार कसे ?" असा प्रश्न ते उपस्थित करतात. ज्ञानभाषा आणि लोकभाषा ही एकच असली पाहिजे हा त्यांचा आग्रह होता. ज्ञानभाषा ही नेहमीसाठीच लोकभाषेपेक्षा भिन्न असेल तर बहुजनसमाज शिक्षणापासून वंचित राहील, अशी भीती ते व्यक्त करीत असत. भाषिक राज्यांची निर्मिती ही वस्तुतः त्या त्या राज्यांचा कारभार, त्या त्या प्रांतातील सर्व शिक्षण आणि इतर व्यवहार त्या त्या प्रादेशिक भाषेतून व्हावेत या हेतूनेच करण्यात आली होती. संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीनंतर पहिला मुख्यमंत्री या नात्याने यशवंतरावजींनी महाराष्ट्राचा राज्यकारभार मराठीतून केला जाईल, याची ग्वाही दिली होती. राज्यकारभार व एकंदर प्रशासनकार्य मराठीतून करावयाचे ठरविले तर सबंध शिक्षणदेखील मराठीतून देणे आवश्यक आहे, याची त्यांना जाणीव होती. आणि त्या दृष्टीने त्यांनी काही ठोस निर्णय घेतले. मराठी भाषा समृद्ध व्हावी, ती खऱ्या अर्थाने ज्ञानवाहिनी व्हावी म्हणून "महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती मंडळा"ची त्यांनी स्थापना केली. पुढे "महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळ" अस्तित्वात आले. "मराठी विश्वकोषा"चे प्रचंड कार्यही त्यांच्याच प्रेरणेने व पुढाकाराने सुरू करण्यात आले. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यासारख्या प्रज्ञावंतावर हे काम सोपविण्यात आले. महाराष्ट्रातील विद्यापीठांनी उच्च शिक्षणाचे माध्यम म्हणून मराठीचा अवलंब करण्याच्या दृष्टीने पावले उचलावीत, अशी अपेक्षा त्यांनी व्यक्त केली. निरनिराळ्या ज्ञानशाखा मराठीत आणाव्यात, अशी त्यांनी भूमिका घेतली. या संदर्भात ते म्हणतात, "भाषेचा विकास हा केवळ त्या भाषेतील ललित साहित्याच्या संदर्भातच होतो, ही समजूत चुकीची आहे. निरनिराळ्या वैज्ञानिक शास्त्रांचा आविष्कार जेव्हा ती भाषा करू लागेल तेव्हाच तिचा खरा विकास झाला असे म्हणता येईल. तेव्हा साहित्यिकांबरोबर शास्त्रज्ञ, इतिहासकार, तत्त्ववेत्ते हे सर्वजण मराठी भाषेच्या सर्वांगीण विकासास चालना देतील, असा मला विश्वास वाटतो."[३६] मराठी भाषेत नव्या विचारांची, नव्या शब्दांची आणि नव्या शास्त्रीय ज्ञानाची भर पडावी, असे त्यांना मनोमन वाटत होते. महाराष्ट्र राज्यनिर्मितीच्या सोहळ्यापूर्वीच त्यांनी यासंबंधीचे आपले चिंतन व्यक्त केले होते. ते म्हणाले होते, "नव्या महाराष्ट्रामध्ये मराठी भाषेचे काम आम्हाला करावयाचे आहे. जुने अमृतासारखे शब्द आहेत ते शब्द तर आम्हाला वापरायचे आहेतच, पण तुमच्याआमच्या जुन्या पिढीला माहीत नसणारे अमृतासारखे विचार अजून आपल्याला शोधून काढावयाचे आहेत. नवीन शास्त्रीय विचारांचा, शास्त्रीय ज्ञानाचा एक नवा इमला आपल्याला महाराष्ट्राच्या जीवनामध्ये उभा करावयाचा आहे. आणि या सगळ्या विचारांचे पोषण करणारे, त्यांना तोलणारे शब्द आणि भाषा तुम्हाआम्हाला निर्माण करावयाची आहे."[३७] लेखकांनी, विचारवंतांनी आणि विद्यापीठांनी हे अमूल्य काम हाती घेण्याचे आवाहन त्यांनी केले होते. ज्ञान-विज्ञानाचे मूलभूत संशोधन हाती घेण्याचा प्रयत्न ज्या भाषेत होतो, तीच भाषा खऱ्या अर्थाने ज्ञानाची भाषा होऊ शकते. मूलभूत संशोधन, मूलभूत चिंतन आणि मूलभूत विचारनिर्मिती मराठीत होणे आवश्यक आहे.

यशवंतरावजींना ज्याला "थ्री लँग्वेज फॉर्म्युला" म्हणतात तो मान्य होता. मातृभाषा, तिच्या जोडीला राष्ट्रभाषा म्हणून हिंदी आणि हिंदीच्या जोडीला काही काळ तरी "लिंक लँग्वेज" म्हणून इंग्रजी, अशा तीन भाषांचा अभ्यास करणे आवश्यक आहे. उच्च शिक्षणाचे माध्यम म्हणून प्रादेशिक भाषांचा स्वीकार करण्यास काही कालावधी लागेल; पण शेवटी ते मातृभाषेतूनच दिले पाहिजे, त्याशिवाय दुसरा पर्याय नाही, असे यशवंतरावजींचे स्पष्ट मत होते. वस्तुतः त्या दिशेनेच आपली वाटचाल होत आलेली आहे. मात्र म्हणावी तेवढी प्रगती झालेली नाही. पण दिशा बरोबर आहे. कोठारी आयोगाने (१९६४–६६) देखील उच्च शिक्षणाचे माध्यम प्रादेशिक भाषाच असावे, अशी शिफारस केली होती. ती स्वीकारली गेली आहे. लोकभाषा ही ज्ञानभाषा असलीच पाहिजे, अशी यशवंतरावजींनी आग्रही भूमिका घेतली होती. या संदर्भातही त्यांनी "च" चीच भाषा वापरली, असे म्हणावे लागेल. ते म्हणतात, "उच्च शिक्षण मातृभाषेतूनच दिले पाहिजे, याला एक दुसरेही कारण आहे. ते काहीसे ऐतिहासिक स्वरूपाचे आहे. क्रांती होऊन, सामाजिक उलथापालथ करून एक प्रकारचे नवीन तऱ्हेचे जीवन बनले, असे फारसे हिंदुस्थानात कधी घडलेले नाही. याचे खरे कारण असे आहे की, सामान्य माणसापर्यंत महत्त्वाचा विचार किंवा ज्ञान

अनुक्रमणिका

आम्ही कधी जाऊच दिले नाही, ही माझी मुख्य तक्रार आहे. हा मुद्दा थोडक्यात सांगावयाचा झाला, तर मी असे म्हणेन की, ज्ञानभाषा आणि लोकभाषा एक झाल्याशिवाय समाजाचे जीवन समर्थ होत नाही, उन्नत होत नाही, विकसित होत नाही. ज्ञानभाषा एक आणि लोकभाषा दुसरी अशी हिंदुस्थानच्या जीवनाची परंपरागत कहाणी आहे. ऋषिमुनींची आणि पंडितांची ज्ञानभाषा होती संस्कृत. कारण ती देवभाषा होती. आणि जनसामान्यांची भाषा होती प्राकृत. हे फार पूर्वी. पण नंतरही तेच झाले. मुसलमानी अमलात ज्ञानभाषा ऊर्दू, फारसी, अरबी जी काही असेल ती झाली. त्यानंतर इंग्रज आले आणि या देशातील ज्ञानभाषा इंग्रजी बनली. लोकभाषा अशा तऱ्हेने दुर्लक्षित राहिल्यावर लोक शहाणे होणार तरी कसे ? आता स्वातंत्र्यानंतर जेव्हा जनजीवन आम्हाला विकसित करावयाचे आहे असे आम्ही म्हणतो, तेव्हाही लोकभाषा ज्ञानभाषा होणार नसेल तर ज्ञानभाषा हा ज्यांचा मक्ता होता त्यांचेच संस्कार आणि त्यांचेच साम्राज्य सांस्कृतिक जीवनामध्ये निर्माण होईल, ते होऊ देता कामा नये असे माझे स्वतःचे खंबीर मत आहे. "[३८]

यशवंतरावजींनी शैक्षणिक प्रश्नांवर मांडलेले विचार एकत्रित केले तर त्यांना एक प्रकारच्या "शैक्षणिक जाहीरनाम्या"चे (Educational Manifesto) स्वरूप प्राप्त होऊ शकेल. आणि त्यात लोकभाषा ही ज्ञानभाषा झाली पाहिजे, हा मुद्दा अतिशय मूलगामी स्वरूपाचा ठरेल. लोकभाषा ही ज्ञानभाषा झाली, की लगेच शैक्षणिक क्रांती घडेल अशी भाबडी समजूत करून घेण्याचे कारण नाही. सामाजिक रचनेला हात घातल्याशिवाय ते शक्य नाही. समाजामध्ये जे जे घडत असते, ते ते सामाजिक रचनेच्या केंद्राभोवती फिरत असते. या देशातील सांस्कृतिक घडामोडी आजपर्यंत जुनाट आणि कालबाह्य अशा सामाजिक रचनेच्या केंद्राभोवतीच फिरत आलेल्या आहेत. तेव्हा केंद्रच बदलावे लागेल. ते बदलायचे असेल, तर लोकांपर्यंत ज्ञान घेऊन जावे लागेल. हे काम लोकभाषेच्या माध्यमातून होऊ शकते. लोकभाषा ही ज्ञानभाषा झाली तर आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या सामाजिक क्रांतीच्या प्रक्रियेत ती एक महत्त्वाचा घटक ठरेल, यात शंका नाही. लोकभाषेच्या संदर्भात मांडलेला त्यांचा हा विचार आपल्या ऐतिहासिक परिस्थितीच्या मर्मावरच बोट ठेवतो, यात शंका नाही. शिक्षण हे संस्कृतीचे प्रवेशद्वार (Gateway of Civilisation) असते. ते समाजाच्या सर्वांगीण विकासाचे व राष्ट्राच्या समग्र सांस्कृतिक परिवर्तनाचे माध्यम बनले पाहिजे. असे यशवंतरावांना वाटत होते. ऐतिहासिक परंपरेने आणि परिस्थितीने आपल्यावर लादलेली ही वेठबिगार फेकून दिल्याशिवाय या देशात सांस्कृतिक परिवर्तन घडणार नाही, असेच ते सूचित करतात.

उच्च शिक्षण हे संस्कृतीचे प्रवेशद्वार आहे यात शंका नाही. पण या प्रवेशद्वाराची किल्ली मात्र आता विज्ञानाच्या हातात गेली आहे, हे आपल्याला विसरून चालणार नाही. यशवंतरावांनी विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाचे महत्त्व जाणले होते. विकास आणि परिवर्तनाच्या प्रक्रियेतला एक महत्त्वाचा घटक म्हणून विज्ञानाकडे आपण पाहिले पाहिजे, असे त्यांचे मत होते. आणि म्हणून निरनिराळ्या शास्त्रांचे ज्ञान मराठीत आले पाहिजे, आणि मराठी भाषेचा उच्च शिक्षणाचे माध्यम म्हणून आपण स्वीकार केला पाहिजे, या गोष्टीवर त्यांचा भर होता. मराठी भाषेच्या विकासावर त्यांनी खूप भर दिला होता. तिचा विकास करायचा असेल तर तिच्यात नवनवीन विचार आणावे लागतील, तिच्यातूनच "विचार" करण्याचा प्रयत्न करावा लागेल. ते म्हणतात : "खरे म्हणजे भाषा ही विचाराच्या पाठीमागे येत असते. भाषेचे खरे सामर्थ्य विचार व्यक्त करण्यात आहे. संशोधनाच्या क्षेत्रात नवे विचार आणण्याचा प्रयत्न करणारी माणसे जसजशी निर्माण होतील, वाढतील, तसतशी भाषा वाढत जाईल. नवे अनुभव आले, भाषा वाढली. नवे काम वाढले, भाषा वाढली. पहिल्याने मोटारीची कल्पना आली आणि त्या मोटारीबरोबर कितीतरी नवे शब्द आले, एक नवी परिभाषा आली. साखर कारखान्यांबरोबर कितीतरी नव्या कल्पना आल्या, नवीन जीवन आले. नवा विचार आला की भाषा नवे रंगरूप घेऊन आपल्यापाशी येते आणि तो विचार व्यक्त करण्याच्या प्रयत्नात ती स्वतःच संपन्न होऊन जाते. भाषेचे स्वरूप हे असे आहे. तेव्हा भाषा ही सतत वाढत राहील, याबद्दल शंका नको. "[३९] यशवंतरावजींनी भाषाविकासाचे रहस्य किंवा सूत्रच आपल्याला सांगितलेले आहे. सर्वांगीण विकासाच्या कार्यातून भाषा विकसित होते

आणि भाषेच्या विकासातून सांस्कृतिक संपन्नता वाढते. आणि या सर्व गोष्टींचे संक्रमण आणि संवर्धन उच्च शिक्षणातून व्हायला हवे.

— ७ —

शिक्षण आणि शिक्षणसंस्थांपासून यशवंतरावजींच्या खूप मोठ्या अपेक्षा होत्या. शिक्षण हे केवळ व्यक्तीच्याच नव्हे; तर एकंदर समाजाच्या आणि राष्ट्राच्या भवितव्याची कुंडली मांडते, अशी त्यांची धारणा होती.[३०] ते बऱ्याचदा अपेक्षाभंग करणारे ठरते, याची त्यांना कल्पना नव्हती असे नाही. तरीपण ते समाजाच्या व राष्ट्राच्या आशेचे अंतिम स्थान आहे, अशी त्यांची श्रद्धा होती. शिक्षणाकडे सतत आशेनेच पाहिले पाहिजे. निराशेने पाहणे धोक्याचे ठरेल, असे यांचे म्हणणे होते. शिक्षणाविषयीची असमाधानता सार्वत्रिक होत असल्याचेही त्यांच्या ध्यानात आले होते. विकसित राष्ट्रांमध्येही शिक्षणाविषयीची असमाधानता वाढत असल्याची जाणीव त्यांना होती. सुशिक्षित बेकारांची संख्या प्रचंड प्रमाणात वाढत असल्याचे ते आपल्या डोळ्यांनी पाहत होते. आजच्या शिक्षणातून तरुणांच्यामध्ये शिस्तही बाळगली जात नाही, अशी ओरड त्यांच्या कानी पडत नव्हती, असे नाही. तरीपण निरक्षर बेकारांपेक्षा सुशिक्षित बेकार अंतिमतः देशहिताचे ठरतील, असे त्यांनी अनेकदा म्हटले होते. त्यांचे हे म्हणणे तऱ्हेवाईक वाटण्यासारखे होते. पीडलेला माणूस सभोवतालच्या परिस्थितीचा विचार करू शकतो. ती परिस्थिती बदलण्याचा विचारही तो करू शकेल. ते म्हणतात : "पण काही मंडळींचा असा आक्षेप आहे की, फार महाविद्यालये काढल्याने गुणवत्ता कमी होते, आणि पुष्कळ मुले शिकून शहाणी झाली आणि त्यांना नोकऱ्या मिळाल्या नाहीत, म्हणजे सुशिक्षित बेकारांचा प्रश्न तयार होतो. त्यांना यात मोठा धोका दिसतो. पण धोका कोणत्या कामात नाही ? आणि यात धोका असलाच तर सुशिक्षित बेकार आणि अशिक्षित बेकार यांमधला कोठला धोका अधिक मोठा ? शिक्षणाने देशात बेकारीच निर्माण होणार असेल, तर देशामध्ये सुशिक्षित बेकार असणे अधिक चांगले असे मी म्हणेन. कारण सुशिक्षित बेकार निदान विचार तरी करू शकेल. आपण बेकार का राहिलो याची तो कारणपरंपरा शोधील आणि ती दूर करण्याचा तो प्रयत्न करील, तेव्हा शिक्षणाने सुशिक्षित बेकारांचा धोका निर्माण होईल, या शंकेत काही अर्थ नाही."[३१] या सुशिक्षित बेकारांच्या असंतोषातून समाजक्रांतीची मशाल पेटेल, असा विचार त्यांच्या मनात निर्माण होत असे. वास्तविक यशवंतरावजींचा पिंड समन्वयवादी व्यक्तीचा होता. वर्गकलह देशात पेटावा, असे त्यांना वाटत नव्हते. पण तो टाळता येईल का ? याबद्दल त्यांचे मन साशंक होते. हिंदुस्थानात वर्गसंघर्ष नव्हता, असे कधी झाले नाही. तो होता आणि आज तो अधिक उग्र रूप धारण करीत आहे. आपल्या देशातला वर्गसंघर्ष हे जातिसंघर्षाचेच रूप आहे, असे यशवंतरावांचेही ठाम मत होते. ते म्हणतात, "जातिव्यवस्था ही अत्यंत वाईट स्वरूपाची वर्गविग्रहव्यवस्थाच आहे, असे माझे स्पष्ट मत आहे. या जातिव्यवस्थांना सध्या जे विकृत स्वरूप आले आहे, त्या स्वरूपासाठी त्या निर्माण करण्यात आलेल्या नव्हत्या, असे म्हणण्यात फारसा अर्थ नाही, नि तसे म्हणणे म्हणजे स्वतःची फसवणूक करणे ठरेल."[३२] भारतात वर्गसंघर्ष अटळ आहे, असे त्यांचे मत बनले होते. जे शोषित आहेत त्यांनी संघटितपणे शोषकांचा प्रतिकार केला पाहिजे. त्यांनी प्रस्थापितांच्या दयेवर जगण्याचे काही कारण नाही. "हा संघर्ष अटळ आहे. आणि एकदा तो अटळ आहे, हे मान्य केले की मग ही एक लढाई ठरते आणि लढाई नेहमी अहिंसकच राहिली पाहिजे, ही इच्छा चांगली आहे, पण व्यवहारात तसे घडणे अशक्य आहे."[३३] असे मत त्यांनी व्यक्त केले होते.

यशवंतरावांच्या वर्गसंघर्ष आणि जातिसंघर्ष यांच्या संबंधीच्या मतांच्या संदर्भात त्यांच्या शिक्षणविषयक विचारांची दखल घेतली पाहिजे असे मला वाटते. मला असे वाटते, की त्यांनी हे सर्व पुढे उद्‌भवणाऱ्या परिस्थितीवर सोडून देण्याचे ठरविले होते. या देशात क्रांतिकारक परिवर्तन कधी घडले नाही, याची मात्र त्यांना खंत होती. उच्च शिक्षणाची दारे सगळ्यांना खुली असली पाहिजेत, शिक्षण लोकभाषेतून दिले पाहिजे, ज्ञान-विज्ञान खालच्या थरातील सर्वांच्या घरादारांपर्यंत जाऊन पोचले पाहिजे आणि ते समाजक्रांतीचे रसायन ठरले पाहिजे, असे त्यांना मनापासून वाटत होते. शिक्षणप्रसारातून बेकारी वाढली तरी हरकत नाही; कारण सुशिक्षित बेकार हे विचार करू शकतील व काहीतरी कृती करू शकतील, यावर त्यांचा विश्वास होता. या देशात आमूलाग्र परिवर्तन घडू शकेल का ?

हा प्रश्न त्यांच्या मनाच्या तळाशी घर करून बसलेला होता, असे माझे मत आहे.

– ८ –

सभोवतालचे निराशाजनक वातावरण पाहून आशेच्या किरणासाठी यशवंतरावजी शिक्षणक्षेत्राकडे मोठ्या अपेक्षेने पाहात होते. मी महाराष्ट्राचा मुख्यमंत्री होतो; केंद्रस्थानी संरक्षणमंत्री, गृहमंत्री, परराष्ट्रमंत्री आणि अर्थमंत्री या नात्यांनी प्रदीर्घ काळ काम करण्याची संधी मला मिळाली; पण शिक्षणमंत्री होण्याची संधी मात्र मला मिळाली नाही, अशी खंत त्यांनी दोन वर्षांपूर्वी एका समारंभात व्यक्त केली होती. अलीकडे शिक्षणासंबंधीचे त्यांचे विचार पुन्हा ऐकायला मिळत होते. त्यांनी शिक्षणाविषयीचा आपला आशावाद कधीही ढळू दिला नाही. "कारण शिक्षणाविषयीची निराशा ही भविष्याविषयीची निराशा," [३४] असे त्यांचे मत होते. उलट ध्येयवादी शिक्षणसंस्था ह्या आपल्याला समाजक्रांतीचे रसायन प्राप्त करून देतील, अशी त्यांची श्रद्धा होती. [३५] माणसाच्या मनात ध्येयवाद पेटविण्याचे, त्याच्या मनात सामर्थ्य निर्माण करण्याचे आणि त्याला कार्यप्रवृत्त करण्याचे काम शिक्षण हे चांगल्या प्रकारे करू शकते, या गोष्टींवर त्यांचा विश्वास होता.

चव्हाणसाहेबांचे शिक्षणविषयक विचार हे केवळ "अकॅडेमिक" स्वरूपाचे नव्हते, ही गोष्ट मात्र आपण लक्षात घेतली पाहिजे. महाराष्ट्र राज्याची धुरा त्यांनी सुरुवातीच्या काळात सांभाळली. ती सांभाळीत असताना त्याच्या जडण-घडणीचा पायाच त्यांनी घातला, असे म्हणता येईल. केंद्रशासनातही अनेक वर्षे ते सत्तेवर होते. आणि म्हणून त्यांच्या विचारांना कमीअधिक प्रमाणात मूर्त रूप मिळू शकले. महाराष्ट्र राज्याचे धोरण निश्चित करण्यात त्यांचा सिंहाचा वाटा होता. म्हणून तरी त्यांच्या विचारांना प्रत्यक्ष कार्याची जोड मिळू शकली. महाराष्ट्रात शिक्षणप्रसाराचे कार्य प्रचंड प्रमाणात वाढले आहे. त्याच्यामागे यशवंतरावांच्या विचारांच्या प्रेरणा निश्चितच आहेत. विदर्भ, मराठवाडा आणि पश्चिम महाराष्ट्र या विभागांचे शैक्षणिक एकसूत्रीकरण त्यांच्याच मार्गदर्शनाखाली झाले. ऐतिहासिक कारणांमुळे मराठी संस्कृतीचे माहेरघर असलेला मराठवाडा मागे पडला होता. तो उर्वरित महाराष्ट्राबरोबर यावा, म्हणून मराठवाडा विद्यापीठाची स्थापना त्यांनी केली. शिवाजी विद्यापीठाची स्थापनाही त्यांच्याच प्रेरणेने झाली. ग्रामीण महाराष्ट्राच्या अस्मितेचा आविष्कार दोन्ही विद्यापीठांच्या रूपाने झाला. आज महाराष्ट्रात महाविद्यालयीन आणि विद्यापीठीय शिक्षणाचा विस्तारही प्रचंड प्रमाणात होतो आहे. त्यामागेही यशवंतरावजींच्या प्रेरणा आहेत. आर्थिकदृष्ट्या मागास वर्गातील (इ. बी. सी.) मुलामुलींना शैक्षणिक शुल्कात पूर्णतः सूट देण्याचा धाडसी निर्णय त्यांनी घेतला. महाराष्ट्रातील लाखो मुलामुलींना त्याचा फायदा मिळाला. नवबौद्धांना धर्मांतराची बाब पुढे करून शिष्यवृत्त्या आणि आरक्षणापासून त्यांनी वंचित होऊ दिले नाही. ज्या कृषि-औद्योगिक समाजाचे स्वप्न त्यांनी पाहिले, त्याला साकार करण्यासाठी पुढे महाराष्ट्रात चार कृषि विद्यापीठांची स्थापना झाली. सत्तेचे विकेंद्रीकरण, सहकारी चळवळीतून उभे राहिलेले उद्योगीकरण आणि शेतीविकासाच्या विविध योजना, या सर्वांचा शिक्षणप्रसारावर अनुकूल परिणाम झाला, ही गोष्ट नाकारता येत नाही. वस्तुतः या सर्व गोष्टींच्या आणि घडामोडींच्या संदर्भातच यशवंतरावजींच्या शैक्षणिक विचारांचा व कार्याचा मागोवा घेणे आवश्यक आहे.

महाराष्ट्रातील शैक्षणिक, साहित्यिक आणि सांस्कृतिक घडामोडींशी स्व. यशवंतराव चव्हाणांनी सातत्याने संपर्क ठेवला होता. त्या घडामोडींना योग्य दिशा व वळण देण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. त्यांच्या प्रेरणेने अनेक संस्था महाराष्ट्रात जन्माला आल्या. बऱ्याच शिक्षणसंस्थांनी व महाविद्यालयांनी त्यांचेच नाव धारण केले. "यशवंत" हे प्रतिपदेच्या चंद्राप्रमाणे वाढणाऱ्या एका "औक्षवंत" लोकनेत्याचे नाव होते. आणि हे "नाव" महाराष्ट्राचे "विशेषण" ठरले. यशवंतरावांनी निरनिराळ्या क्षेत्रांतील संस्थांशी आणि व्यक्तींशी सतत संपर्क ठेवला. शिक्षणक्षेत्रात याला अपवाद नव्हते. त्यांच्या "ऋणानुबंधा"त शिक्षणक्षेत्रातील व्यक्तीही होत्या. शिक्षणक्षेत्रातील अंतःप्रवाहांची त्यांना जाण होती. टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाचे अनेक वर्षे ते कुलपती होते. कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या मृत्यूनंतर रयत शिक्षणसंस्थेकडे पालकाच्या जिव्हाळ्याने ते पाहात होते. तिचे ते अध्यक्ष होते. कर्मवीर भाऊराव पाटील हे शिक्षणक्षेत्रातील धर्मयोद्धा (क्रूसेडर) होते. रयत शिक्षणसंस्थेने महा-

राष्ट्रात वटवृक्षाचे रूप धारण केले. या वटवृक्षाची मुळे व फांद्या महाराष्ट्रभर पसरल्या. ग्रामीण भागात शिक्षणाची गंगा घेऊन जाणाऱ्या या भगीरथाकडे यशवंतरावजी आदराच्या दृष्टीने पाहात होते. रयत शिक्षणसंस्थेच्या अध्यक्षस्थानी असणे, ही गोष्ट त्यांना व संस्था या दोघांनाही भूषणावह होती.

शैक्षणिक क्षेत्रात सतत प्रयोगशीलता येत राहावी, अशी त्यांची अपेक्षा होती. महाराष्ट्र शासनाने खाजगी संस्थांना तंत्रनिकेतने आणि अभियांत्रिकी महाविद्यालये काढू देण्याचा निर्णय घेतला, तेव्हा यशवंतरावांनी त्याचे एक क्रांतिकारक पाऊल म्हणून स्वागत केले. त्याच्यातून बरेच गुंतागुंतीचे प्रश्न निर्माण होण्याची शक्यता असतानाही त्यांनी या निर्णयाचे समर्थन केले. तंत्रज्ञान ही काळाची गरज आहे आणि ती भागविण्यासाठी फार मोठ्या धाडसी प्रयत्नांची गरज आहे, असे त्यांना वाटत होते. विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाच्या साह्याने आपण भारताला सुजलाम्–सुफलाम् करू शकू, असा त्यांचा विश्वास होता. शिक्षण हे समाजपरिवर्तनाचे प्रभावी साधन आहे, या गोष्टीवर त्यांचा दृढ विश्वास होता. बदलत्या परिस्थितीची दखल घेतघेत शैक्षणिक परिवर्तन घडविता आले, तर समाजपरिर्तनाची प्रक्रिया अधिक गतिशील होऊ शकेल, असे त्यांचे मत होते. शिक्षण हे शेवटी राष्ट्रीय एकात्मता व राष्ट्रीय विकासाचे प्रभावी माध्यम ठरले पाहिजे, या गोष्टीवर त्यांचा विशेष कटाक्ष होता.

संदर्भ–

१. " महाराष्ट्राच्या भवितव्याची सफर ", सह्याद्रीचे वारे (मुंबई : प्रसिद्धीविभाग, महाराष्ट्र सरकार, १९६२), पृ. १८
२. कित्ता, पृ. १९
३. " सोनियाचा दिवस ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. ५६
४. " लोकशाहीतील नियोजन ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. ११४
५. " नियोजन, मनुष्यबळ व शेती ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १२५–२६
६. " अमृताचे कुंभ ", युगांतर (पुणे : कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, १९७०), पृ. १८१
७. " समाजाभिमुख शिक्षण ", भूमिका (पुणे : प्रेस्टीज पब्लिकेशन्स्, १९७९), पृ. १६८
८. " लोकभाषा हीच ज्ञानभाषा ", युगांतर, पृ. १७०
९. " अमृताचे कुंभ ", युगांतर, पृ. १८५
१०. " आमच्या शेतीचा मूलभूत प्रश्न ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १३६
११. कित्ता, पृ. १३८
१२. कित्ता, पृ. १३८
१३. " ग्रामीण शिक्षणाची माझी कल्पना ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १४२
१४. " आमच्या शेतीचा मूलभूत प्रश्न ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १३३–३४
१५. " ग्रामीण शिक्षणाची माझी कल्पना ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १४०
१६. " समाजाभिमुख शिक्षण ", भूमिका, पृ. १६७
१७. " लोकशाही शक्तीचा प्रभावी आविष्कार ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १५३
१८. " माध्यमिक शिक्षणाचे महत्त्व ", युगांतर, पृ. १६७
१९. कित्ता, पृ. १६६
२०. कित्ता, पृ. १६३–६४
२१. कित्ता, पृ. १६८
२२. लोकशाही शक्तीचा प्रभावी आविष्कार ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १५६

२३. कित्ता, पृ. १५६–५७

२४. " नवपदवीधरांकडून अपेक्षा ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. १४६

२५. कित्ता, पृ. १४७–१४८

२६. कित्ता, पृ. १४८

२७. " जनप्रेमाची शक्ती ", सह्याद्रीचे वारे, पृ. २६

२८. " लोकभाषा हीच ज्ञानभाषा ", युगांतर, पृ. १७२–७३

२९. कित्ता, पृ. १७४

३०. लातूर येथील राजर्षी शाहू महाविद्यालयाच्या नव्या इमारतीच्या कोनशिलासमारंभप्रसंगी (२९ ऑक्टोबर १९७९) मांडलेला विचार

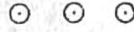
३१. " लोकभाषा हीच ज्ञानभाषा ", युगांतर, पृ. १७१

३२. " वर्गसंघर्ष आणि जातिसंघर्ष ", भूमिका, पृ. २४४

३३. कित्ता, पृ. २४४

३४. " समाजाभिमुख शिक्षण ", भूमिका, पृ. १६२–६३

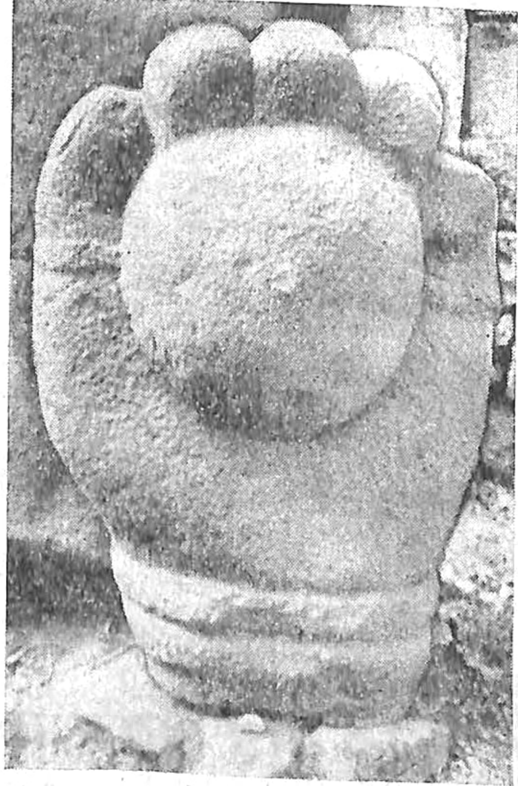
३५. " समाजक्रांतीचे रसायन ", युगांतर, पृ. १५८–१६२



बीजपूरक

शुभांगना अत्रे

प्रत्येक देवतेची मूर्ती घडवीत असताना, प्राचीन भारतीय मूर्तिविज्ञानकारांनी अनेक बारीकसारीक तपशिलांचा अत्यंत सखोल अभ्यास केला व प्रत्येक देवतेच्या प्रकृतिधर्मानुसार व महत्त्वानुसार त्या मूर्तीचे अवयव, अलंकार, आयुधे आणि शुभसूचक चिन्हे इत्यादींच्या संदर्भात काही संकेत बनविले. भिन्नभिन्न देवतांची आयुधे व त्यांच्या हातांतील शुभसूचक चिन्हे ही तर त्या त्या देवतांची ओळख पटविणाऱ्या खुणाच बनल्या. बीजपूरक हे अशाच प्रकारच्या एका शुभसूचक चिन्हांपैकी असून त्याकडे विद्वानांचे लक्ष फारसे वेधले गेलेले नाही.



साधारणपणे असे दिसून येते की बऱ्याचशा मूर्तींच्या डाव्या हातात एक फळ असते व या फळाचा उल्लेख बीजपूरक किंवा मातुळुंग असा केला जातो. नांदेड जिल्ह्यातील कंधार येथे क्षेत्रपाल व योगेश्वरी यांच्या मूर्तीचे जे प्रचंड अवशेष सापडलेले आहेत त्या अवशेषांमध्ये दोन डाव्या हाताचे अवशेष आहेत. दोन्ही हातांमध्ये एक ईडलिंबूसारखे दिसणारे फळ आहे (चित्र पहा). नी. पु. जोशींच्या 'भारतीय मूर्तिशास्त्र' या पुस्तकात (१९७९) या संदर्भात दोन उल्लेख मिळतात. ते असे की 'बीजपूरक' किंवा मातुळुंग म्हणून संबोधिले जाणारे हे चिन्ह गुप्तपूर्व काळातील मूर्तींच्या हातात आढळत नाही. त्याची सुरुवात गुप्तकाळापासून विष्णुमूर्तींच्या संदर्भात झालेली आढळते. जोशींनी अशा प्रकारच्या विष्णुमूर्तीचे रेखाटन दिलेले असले[१] तरी प्रत्यक्षातील एकाही विष्णुमूर्तीचे चित्र किंवा स्थलसंदर्भ दिलेले नाहीत.

दुसरा महत्त्वाचा उल्लेख म्हणजे सओझमा-कला येथे सापडलेल्या शिवमूर्तीचा.[२] ही मूर्ती कुशाणकालीन असून तिच्या हातात सफरचंद असल्याचा उल्लेख आहे.

हे दोन्ही उल्लेख वरवर पाहाता परस्परांशी संबंधित असावेत असे वाटत नाही. परंतु सओझमा-कला येथील शिवमूर्ती कुशाणकाळातील आहे; तिच्या हातात सफरचंद आहे आणि तिच्या घडणीत ग्रीक देवतांच्या मूर्तिवैशिष्टचांची छाप आहे– या तिन्ही गोष्टी एकत्रित विचारात घेतल्या व त्याचबरोबर गुप्तपूर्व काळातील मूर्तींच्या हातात बीजपूरक नसते ही बाबही लक्षात घेतली तर सहजगत्या असे वाटून जाते की, कदाचित भारतीय मूर्तिविज्ञानात बीजपूरकाचा समावेश ग्रीक प्रभावांमुळे तर झाला नसेल?

भारतीय मूर्तिविज्ञानावरील ग्रंथ वाचत असताना एक गोष्ट प्रकर्षाने लक्षात येते ती अशी की 'फल' या चिन्हाचा निर्देश 'बीजपूरक' किंवा मातुळुंग अशा दोन वेगवेगळ्या संज्ञांनी केला जात असला व दोन्ही

संज्ञा समानार्थी वापरल्या गेलेल्या असल्या तरीसुद्धा या दोन्ही संज्ञांच्या द्वारे नक्की कोणते फळ सूचित होते याबद्दल एकवाक्यता नाही. बऱ्याचशा ठिकाणी बीजपूरक किंवा मातुळुंग म्हणजे डाळिंब किंवा आम्लरसयुक्त फळ असा अर्थ साधारणपणे दिलेला आढळतो. प्रत्यक्षात निरनिराळ्या मूर्तींच्या हातातील फळाचा आकारही तसा ढोबळच असतो.

नी. पु. जोशींचे याबाबतचे मत इथे उद्धृत करणे उचित ठरेल–

"कुषाण काळातील अभयमुद्रेत असणारा विष्णूचा उजवा हात गुप्तकाळात जेव्हा खाली आला तेव्हा त्यात एक नवी वस्तू दिसू लागली. ते म्हणजे फळ होय. या फळाची नक्की ओळख सांगणे कठीण आहे. पुराणात त्याला 'चित्रफल' असे म्हटले आहे. आकारांवरून व समकालीन इतर मूर्तींचा विचार केल्यानंतर हे बीजपूरक लिंबू किंवा सीताफळासारखे बऱ्याचशा बियांनी भरलेले (विविध प्रकारच्या उत्पत्तीचे द्योतक) फळ असावे असा तर्क करता येतो." [३]

तसे पाहिले तर लिंबू व डाळिंब या फळांमध्ये वनस्पतिशास्त्राच्या दृष्टीतूनही कोणतेही साधर्म्य नाही. विविध मूर्तींच्या हातातील फळांचे निरीक्षण केल्यास त्यांचे आकार अनेक प्रकारचे–ईडलिंबूपासून सीताफळापर्यंत– आढळतात. अशा प्रकारे बीजपूरक या चिन्हाबाबत जी संदिग्धता निर्माण झाली ती कशी, याचे कोडे सोडवीत असता काही गोष्टी निदर्शनाला आल्या त्या अशा–

'मातुळुंग' हा शब्द मुळात द्राविडी भाषांमधून उचललेला असावा.

मातळाई, मातुळाई, मातळम अशा संज्ञा प्राचीन तमिळमध्ये तर मातळम अशी संज्ञा मल्याळममध्ये सापडते. इथेही या शब्दांचा अर्थ लिंबू किंवा डाळिंब असाच सापडतो.

मुळातील मातुळुंग या संज्ञेला 'बीजपूरक' या संज्ञेची पर्यायी योजना कालांतराने प्रचारात आली असावी. एखादे विशिष्ट फळ निर्देशित करणे हा हेतू त्यामागे बहुधा कधीच नसावा. सुफलनाच्या संकल्पनेची अभिव्यक्ती 'बीजपूरक' या नामातून करणे हा मूळ उद्देश मान्य केला तर मग त्यासाठी कोणत्या फळाची नियुक्ती केली गेली ही बाब गौण ठरली तर त्यात फारसे नवल नाही. सुफलनाच्या प्रक्रियेचा उगम ज्यातून व्हायचा असे एकच नव्हे तर अनेक बीजे ज्यात तुडुंब भरलेली आहेत ते 'बीजपूरक'.

इसवी सनाच्या ५ व्या शतकापासून 'बीजपूरक' ही संज्ञा संस्कृत वाङ्मयात रूढ झाली असावी. वराहमिहिराच्या बृहत्संहितेत 'बीजपूर' असा शब्द बागेमध्ये कोणकोणते वृक्ष लावावेत याच्या यादीत दिलेला मिळतो.[४] मार्कंडेयपुराण, सन्मान्य अशा अतिथीचा आदरसत्कार करीत असताना त्याला अर्पण करण्याच्या फळांच्या यादीत 'बीजपुरा'चा समावेश करते.[५] मत्स्यपुराणात अरण्यातील मोठमोठ्या वृक्षांच्या नामावलीत 'बीजपुरा'चा उल्लेख आहे.[६] बहुधा डाळींब अशा अर्थाने 'बीजपूर' हा शब्द या सर्व ठिकाणी वापरलेला असावा असे स्कन्दपुराणातील 'पीताम्‌दाडिमान्‌बीजपूरकान्' [७] या उल्लेखाच्या आधारे म्हणता येईल. परंतु याबद्दल काही ठाम निर्णय देण्याजोगे उल्लेख कुठेच मिळत नाहीत. इसवी सनाच्या ११–१२ व्या शतकात केव्हातरी बीजपूरक व मातुळुंग या शब्दांची सांगड घातली गेली असावी; कारण स्मृतिचंद्रिका, चर्तुबर्गचिंतामणी यांसारख्या ग्रंथांमधून श्राद्धविधीमध्ये उपयोगात आणण्यासाठी बीजपूराचा उल्लेख व बीजपूर म्हणजे मातुळुंग असे स्पष्ट केलेले दिसते.

सुफलनाची संकल्पना व गर्भधारणेसाठी करावयाच्या विधीमध्ये फळासहित असणाऱ्या फांदीचा उपयोग या गोष्टी वेदिक शास्त्रात निश्चितच नवीन नव्हत्या. तरीही केवळ 'फला'चा उपयोग सुफलनाचे प्रतीक म्हणून केल्याचे उदाहरण आढळत नाही. 'फळ' किंवा 'बीजपूरक' हे प्रतीक भारतीय मूर्तिविज्ञानात केव्हा व कसे समाविष्ट झाले याचा उल्लेख कुठेही मिळत नाही.

भारतीय मूर्तिशास्त्रात बीजपूरकाचा समावेश ग्रीक मूर्तिविज्ञानाच्या प्रभावामुळे झाला असावा असे सूचित करण्यापूर्वी मुळात मूर्तिपूजेचा प्रादुर्भावच भारतीयांच्या धार्मिक जीवनात वेदोत्तर कालात झाला हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. काही सुरुवातीच्या मूर्ती कुशाण नाण्यांवरील प्रतिमांना प्रमाण ठेवून घडविल्या गेल्या व गुप्तकाळात भारतीय मूर्तिविज्ञान परिपूर्णतेला पोचले. असे असले तरी मुळात कुशाण नाण्यांवरील देवदेवतांच्या प्रतिमा या इंडो-बॅक्ट्रिअन परंपरेनुसार बनविलेल्या होत्या. अगदी सुरुवातीस तर या नाण्यांवरील देवता ग्रीकच होत्या. कनिष्क हा पहिला कुशाण राजा होता

की ज्याने ग्रीक देवतांखेरीज इतर देवतांचाही आपल्या नाण्यांवर उपयोग केला. एवढेच नव्हे तर ग्रीक देवता प्रचलित परंपरेपेक्षा वेगळ्या तऱ्हेने चित्रित केल्या. इथून पुढे नावीन्याची परंपरा सुरू झाली व कनिष्काच्या नंतर गादीवर आलेल्या हुविष्काच्या नाण्यांवर उमासहित शिवाची प्रतिमा दिसू लागली. यातली उमा किंवा ओम्मो ही मूर्तिशास्त्राच्या दृष्टीतून नना या देवतेची प्रतिकृती ठरावी अशी होती.[८] त्याचबरोबर पूर्वी उल्लेखिलेली सओझमा-कला येथे सापडलेली शिवमूर्तीही ग्रीक मूर्तिविज्ञानाची वैशिष्टये दर्शविणारी आहे. झ्रूस, पॉसिडॉन व हर्क्युलिस या देवतांची मूर्तिवैशिष्टये इथे एकत्रित झालेली आहेत.[९]

भारतीय मूर्तिविज्ञानात बीजपूरकाचा समावेश पाश्चात्त्य जगाशी ग्रीकांच्या द्वारे आलेल्या संपर्कातून झाला असावा या अनुमानास पुष्टी देणारी अनेक शिल्पे व प्रतिमा उपलब्ध आहेत. तिथेही 'फल' या प्रतीकाचा उदय एकदम न होता हळूहळू होत गेला.

विश्वाच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया वर्णन करणाऱ्या देशोदेशींच्या पुराणकथा वैश्विक जल व त्यात तरंगणारे सोनेरी अंडे अशा कल्पनांचा सातत्याने वापर करताना दिसतात. नवाश्मयुगीन काळातही अंडयाचा संबंध सुफलनाच्या संकल्पनेशी निगडित असावा हे उत्तर युगोस्लाव्हियातील लेपेन्स्की वीर या ठिकाणी सापडलेल्या एका अंडाकृती शिल्पावरून दिसते.[१०] त्यावर स्त्रीचे जननेंद्रिय स्पष्टपणे कोरलेले आहे. 'एस्टर' किंवा ओस्टर या टयूटॉनिक देवतेचे प्रतीक अंडे हेच होते याची साक्ष अजूनही ईस्टरच्या सणात अंडयांचा जो उपयोग केला जातो त्यात मिळते. मुळामध्ये हा उत्सव सुफलनाशी संबंधित असावा. इजिप्शियन स्कॅरॅब हे एक अशाच प्रकारचे चिन्ह सूर्याचे व पर्यायाने पुनर्निर्मितीचे प्रतीक म्हणून प्राचीन ईजिप्तमध्ये वापरले जात असे.

अशा प्रकारची निरनिराळी चिन्हे वरकरणी एकमेकांशी संबंधित आहेत असे वाटले नाही तरी शेवटी ती एकाच संकल्पनेच्या अभिव्यक्तीची साधने आहेत असे दिसून येते. अंडे, स्कॅरॅब, जलकुंभ, मध्यभागी ठिपका असणारे वर्तुळ किंवा बीजपूरक ही सर्व चिन्हे सकृद्दर्शनी भिन्न असली तरी 'जीवाणू व त्याचे जतन आणि पोषण करणारे पात्र' या एकाच गर्भितार्थाने बांधलेली आहेत. बीजपूरकाला शेतीप्रधान संस्कृतीमध्ये अधिक महत्त्व, अधिक अर्थपूर्णता प्राप्त झाली असेल. कारण तिथे उत्पादनाच्या संपूर्ण प्रक्रियेचे फलितच बीजपूरकाच्या रूपाने साकार होते. त्यामुळेच ख्रिस्तपूर्व युरोपातील धार्मिक संप्रदायांमध्ये 'फल' या चिन्हाचा वापर प्रचारात आला असावा. पुन्हा इथे लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट म्हणजे अमुकच एका प्रकारच्या फळाला त्यांच्याकडेही महत्त्व नव्हते. विविध प्रकाची फळे– सफरचंद, डाळिंब, अंजीर व इतर आम्लरसयुक्त फळे– सारख्याच महत्त्वाची होती असे दिसते.

सफरचंद– हे फळ मुळामध्ये कॉकेशस पर्वताच्या आसपासच्या प्रदेशातले. ख्रिस्तपूर्व युरोपातील पुराणकथा व लोककथा यांमध्ये त्याचा सातत्याने उल्लेख आढळतो. अमरत्व आणि संतती प्रदान करणारे, आवडत्या व्यक्तीला वश करून घेण्यासाठी अशा नानाविध प्रकारांनी या फळाला युरोपियन लोकजीवनात महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले होते. स्वतःचे तारुण्य टिकविण्यासाठी इदुना देवीच्या बागेतील फळे देव खात असत अशी एक आख्यायिका आहे.[११]

डाळिंब– डाळिंब हे सफरचंदापेक्षा सर्वच दृष्टींनी भिन्न असलेले फळ सुफलनाचे प्रतीक म्हणून तितकेच महत्त्वाचे होते. किंबहुना डाळिंबासाठी असणारा *Pomegranate* हा इंग्रजी शब्द जनमानसातील डाळिंब व सफरचंद यांचे अतूट नाते दर्शविणारा आहे. *Pomum granatum* याचे शब्दशः भाषांतर *Many Seeded Apple* असे होते. म्हणजेच प्राचीन लोकांच्या दृष्टीने डाळिंब हेही सफरचंदच, फक्त असंख्य बीजांनी युक्त असलेले. थोडक्यात, सफरचंद हे एक प्रातिनिधिक फळ व त्याच्या तुलनेत बीजांची संख्या अधिक हे डाळिबाचे वैशिष्टय. अंती सर्व सुफलनाचीच प्रतीके. प्राचीन इजिप्शियन थडग्यांमधून डाळिंबाची चित्रे व लेखांमधून त्याचे उल्लेख मिळतात. असंख्य बीजांनी युक्त असण्याचे या फळाचे जे वैशिष्टय त्यामुळे चिनी, पर्शियन, सेमिटिक व ग्रीक लोककथांमधून त्याचा संबंध नेहमीच सुफलनाशी जोडलेला आढळतो. चिनी स्त्रिया पुत्रप्राप्तीसाठी देवीला डाळिंबे अर्पण करीत असत.[१२] तुर्कस्थानातील एका रिवाजाप्रमाणे नवरीमुलगी डाळिंब जमिनीवर आपटत असे व त्यातून जितक्या बिया जमिनीवर विखुरल्या जातील तितकी मुले तिला होतील असे समजले जाई.[१३]

अंजीर— हे फळ बॅकस या ग्रीक देवतेचे पवित्र फळ समजले जाई. सुफलनासाठी करावयाच्या अनेक विधींसाठी ते महत्त्वाचे होते. स्त्रीच्या स्तनांशी या फळाची तुलना केलेली आढळते ती त्याच्या आकारामुळे व पोषकतेच्या गुणामुळे. आर्टेमिस या देवतेने अंजीराच्या वृक्षाचे रूप घेतले अशा एका कथेच्या संदर्भात त्या वृक्षाचे वर्णन अनेक स्तनांनी युक्त असणारा असे केलेले आहे. कामदेवता ॲफ्रोदिती हिचे एक विरूद जुनो कॅप्रोटिना हे तिचा अंजीराशी असलेला अत्यंत जवळचा संबंध दर्शविते.[१४]

लिंबू— हे फळ तत्सम आम्लरसयुक्त फळांचे प्रतिनिधित्व करते. ते गे नावाच्या पृथ्वीदेवतेने झूस व हेरा यांच्या विवाहसमयी त्यांच्या सन्मानार्थ निर्माण केले अशी एक कथा आहे. एट्रॉग नावाचे एक विशिष्ट प्रकारचे लिंबू इस्रायली ज्यू ठरावीक धार्मिक विधींमध्येच उपयोगात आणीत. वरच्या बाजूला ठळक गोलसर टोक असणारे हे फळ मानवी हृदयाचे प्रतीक समजले जाई.[१५]

अशा प्रकारे पुराणकथा व लोककथा या दोन्हींतून प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षरीत्या सुफलनाशी जोडली गेलेली ही फळांची प्रतीके नंतरनंतर ग्रीक देवतांच्या मूर्तींच्या घडणीतही अपरिहार्यतेने दिसू लागली. सुफलनाच्या संकल्पनेशी निगडित असणाऱ्या मातृदेवता व त्यांचे संप्रदाय हे पश्चिम आशियात उगम पावले व तेथून पाश्चात्त्य आणि पौर्वात्य जगतात पसरले. हे साधारणपणे सर्वमान्य आहे. परंतु मूळ पश्चिम आशियातील या संप्रदायांमध्ये मूर्तिपूजेची प्रथा मात्र नव्हती. प्राचीन ग्रीसमध्ये या संप्रदायांचा प्रसार झाल्यानंतर मगच मातृदेवतांच्या प्रतिमा घडविण्यात येऊ लागल्या असे दिसते. सुरुवातीच्या प्रतिमांमध्ये कबूतर, सिंह, पर्वताचे सांकेतिक चित्र यांसारख्या प्रतीकांचा वापर केल्याचे दिसते. या सुरुवातीच्या मूर्ती वस्त्रावृत असत व एका हातात कबूतर व दुसऱ्या हाताने झगा किंचित वर उचललेला असे.[१६] हळूहळू एका हातात फलाची योजना होऊ लागली. कॉरिंथ या ग्रीक शहरात मिळालेल्या मातृदेवतेच्या एका प्राचीन मृण्मूर्तीच्या उजव्या हातात कबूतर व डाव्या हातात सफरचंद आहे. याच शहराच्या प्राचीन नाण्यांवरही उजव्या हातात सफरचंद धरलेल्या देवीचे चित्र दिसते.[१७] गोदिवा नावाने ओळखले जाणारे ॲफ्रोदितीचे एक रूप आहे. गोदिवा हे नाव तिला मिळण्याचे कारण ती अजारूढ असते. अज या प्रतीकाचे मातृदेवतेशी असलेले निकटचे नाते व त्यामागील सुफलनाची कल्पना ही अनेक प्राचीन संस्कृतींमध्ये परिचयाची होती. गोदिवा या देवीचा सुफलनाशी असणारा संबंध अधिक स्पष्ट करण्यासाठी कदाचित तिच्या हातात सफरचंद किंवा कांद्यासारखे दिसणारे फळ दाखविले जात असे.[१८]

झूस या सर्वशक्तिमान पुरुषदेवतेच्या मूर्तींच्या हातातही डाळिंब असल्याचे उल्लेख मिळतात. फार्नेलने सुचविल्याप्रमाणे डाळिंब हे त्यातील बीजांच्या रक्तवर्णामुळे मृत्यूचे तर त्याच बीजांच्या विपुलतेमुळे जीवनाचे प्रतीक म्हणून गणले गेले. त्याच्या मते एका प्राचीन ग्रीक प्यालयावरील दृश्यात होरस या देवतेच्या हाती जी डाळिंबाची फुले व फळे दाखविली आहेत ती सुफलनाचीच निदर्शक आहेत. इतकेच नव्हे तर एका एट्रुस्कन आरशावरील नक्षीत मदनाच्या हातात जी डाळिंबाची फुले आहेत ती विवाहाची निदर्शक होत.[१९]

या सर्व गोष्टींवरून लक्षात येते ते असे की, सफरचंद व डाळिंब ही दोन्ही फळे प्राचीन युरोपियन मूर्तिविज्ञानात सारख्याच महत्त्वाची होती. कदाचित सफरचंदाच्या द्वारे व्यक्त होणारी सुफलनाची संकल्पना डाळिंबातील बीजांच्या विपुलतेमुळे कितीतरी अधिक परिणामकारक होत असावी. आणि या मनोभूमिकेमुळेच डाळिंबाला स्वतंत्र संज्ञा प्राप्त न होता *Pomum granatum* या तुलनात्मक संज्ञेने त्याचा निर्देश केला गेला असावा. भारतीय भाषांच्या बाबतीत काहीसे असेच घडले असावे. लिंबू व डाळिंब यांसारख्या अत्यंत भिन्न प्रकारच्या फळांना मातुळुंग हे एकच नामाभिधान दिले गेले ते बहुधा त्यांच्यातील बीजपोषणाच्या समान गुणधर्माला प्रामुख्याने महत्त्व प्राप्त झाल्यामुळेच. कालांतराने या गुणधर्माचाच उच्चार मुख्यत्वाने करणारी बीजपूरक हीच संज्ञा अधिक प्रचारात आली ही गोष्टही दुसरे आणखी काय दर्शविते ?

भारतीय मूर्तिविज्ञानात बीजपूरकाचा समावेश बाहेरील संस्कृतीच्या संपर्कामुळे झाला या अनुमानास पूरक असे आणखी एक उदाहरण भारतातच सापडते. भारहुथ येथील शिल्पात संपूर्ण यावनी पोषाख असून हातात द्राक्षांचा घड घेतलेल्या एका पुरुषाचे शिल्प आहे. एतद्देशीय संस्कृतीचा वारसा सांगणाऱ्या कोणत्याही शिल्पाकृतींच्या हातात अशा प्रकारे फळ धारण केल्याचे

अनुक्रमणिका

सहसा दिसत नाही. या विशिष्ट शिल्पाची यावनी सैनिक, विप्रचित्ती असुर, सूर्यदेवता, इत्यादी वेगवेगळ्या प्रकाराने ओळख पटविण्याचे प्रयत्न झालेले आहेत.[२०] काही असले तरी समृद्धीचे प्रतीक म्हणून फळ हातात धारण करण्याची परंपरा मूळची अभारतीय असावी हे मात्र या शिल्पाच्या आधाराने अधिकच स्पष्ट होते.

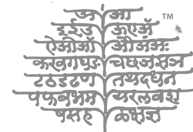
कुशाणकाळामध्ये सओझमा-कला येथील शिव-मूर्तींच्या उदाहरणाप्रमाणे क्वचितच आढळणारे बीज-पूरक गुप्तकाळात विष्णुमूर्तींच्या हातात दिसू लागल्याचा उल्लेख आपल्याला मिळतो. राष्ट्रकूटांच्या काळापर्यंत म्हणजे इसवी सनाच्या आठव्या-नवव्या शतकापर्यंत ते सर्रास प्रचारात आल्यामुळे जवळजवळ प्रत्येक हिंदू, बौद्ध व जैन मूर्तींच्या हातात दिसू लागते. या गोष्टीचा मुबलक पुरावा आजही नांदेड जिल्ह्यातील कंधार येथे विखुरलेल्या मूर्तींच्या द्वारे मिळतो. बाराव्या शतका-पर्यंत तर केवळ देवताच नव्हेत तर द्वारपालि-केच्या मूर्तींच्या हातातही बीजपूरक दिले गेल्याचे हैद्राबाद येथील राज्यखात्याच्या पुरातत्त्व संग्रहालयात असलेल्या एका मूर्तीवरून दिसून येईल व त्यावरून मुळातील यावनी संस्कृतीमधून उचललेले हे प्रतीक भारतीय संस्कृतीमध्ये किती आत्मसात केले गेले हे लक्षात येईल.

संदर्भ–

१. नी. पु. जोशी, **भारतीय मूर्तिशास्त्र** (नागपूर, १९७९), चित्र १६ (२), पृष्ठ ५८.
२. **उपद्धृत**, पृष्ठ १७३.
३. **उपद्धृत**, पृष्ठ ५१.
४. **बृहत्संहिता**, ५५–४.
५. **मार्कंडेयपुराण**, ६–१२.
६. **मत्स्यपुराण**, ११८–२०.
७. **स्कन्दपुराण**, ७·१·२०२·१६.
८. परमेश्वरीलाल गुप्ता, **कॉइन्स** (दिल्ली, १९६९), पृष्ठ ३०.
९. नी. पु. जोशी, **उपद्धृत**, पृष्ठ १७३.
१०. मारिया जिम्बुटास, **दि गॉड्स अँड गॉडेसेस ऑफ ओल्ड युरोप : इ. स. पू. ७००–३५००** (लंडन, १९७४), पृष्ठ १०४, चित्र ६८.
११. अेडी डी व्हिस, **डिक्शनरी ऑफ सिम्बॉल्स अँड इमेजरी** (ॲम्स्टरडॅम, १९७४), पृष्ठ १८.
१२. मारिया लीच आणि जेरोमी फ्राइड (संपादित), **फंक अँड वॅगनॉल्स स्टँडर्ड डिक्शनरी ऑफ फोकलोअर मायथॉलॉजी अँड लीजन्ड** (यु. एस. ए., १९७२), पृष्ठ ८८०.
१३. **उपद्धृत**, पृष्ठ ८८०.
१४. डी व्हिस, **उपद्धृत**, पृष्ठ १८३.
१५. डी व्हिस, **उपद्धृत**, पृष्ठ १००.
१६. लुईस रिचर्ड फार्नेल, **दि कल्ट्स ऑफ दि ग्रीक स्टेट्स** (ऑक्सफर्ड, १८९६), पृष्ठ ६७२.
१७. **उपद्धृत**, पृष्ठे ६७२, ६७७.
१८. डि व्हिस, **उपद्धृत**, पृष्ठ २१९.
१९. फार्नेल, **उपद्धृत**, पृष्ठे ६९५–९७.
२०. वेणीमाधव बारूआ, **भारूथ** (बुक II , जातक सीन्स), (कलकत्ता, १९३४), पृष्ठे ६८ – ७०.



अनुक्रमणिका





महात्मा जोतीराव फुल्यांच्या वाङ्मयीन सेवेवर ओझरता दृष्टिक्षेप

पंढरीनाथ पाटील

पेशवाईच्या अस्तानंतरच्या पहिल्या दशकातच महात्मा फुल्यांचा जन्म झाला सुधारक हा शब्द पुढे प्रचारात आलेला असला तरी फुले पतिपत्नीचे सामाजिक जीवन हा कर्त्या सुधारकांचा ज्वलंत नमुनाच म्हणावा लागेल. धर्म, स्त्रीदास्य, कर्मठपणा, जातिभेद, वर्णवर्चस्व, पुरोहितशाही आणि अज्ञान ह्या समाजाला छळणाऱ्या सर्व शत्रूंशी फुले यांनी आमरण युद्ध केले. चार दशके ते सामाजिक क्षेत्रात वावरले. त्यांच्या लेखनात तत्कालीन महाराष्ट्राच्या सर्व सांस्कृतिक जीवनाचे मोठे मनोज्ञ प्रतिबिंब उमटले आहे.

शैक्षणिक व सार्वजनिक कार्याचा व्याप सांभाळून जोतीरावांनी वाङ्मयाचेही सारे प्रकार हाताळले. "शिवाजी राजे भोसले यांचा पोवाडा", "इशारा", "ब्राह्मणाचे कसब", "गुलामगिरी", "शेतकऱ्यांचा आसूड", "सार्वजनिक सत्यधर्मप्रकाश" इत्यादी ग्रंथनिर्मिती केली. "सत्सार" व "दीनबंधू" ही दोन नियतकालिके, अस्पृश्यांची कैफियत इत्यादी ग्रंथांद्वारे तसेच ठिकठिकाणच्या व्याख्यानांतून दलितांची दुःखे, त्यांच्या अडचणी, उणिवा पोटतिडिकीने त्यांनी व्यक्त केल्या आहेत.

श्री. तुकाराम पडवळ यांनी "जातिभेद विवेकसार" या ग्रंथात, "धर्माच्या नावाखाली ब्राह्मणांनी आपले स्वहित लपवून व जातिभेदाची तटबंदी निर्माण करून हिंदी समाजाचे कसे तुकडे निर्माण केले आहेत, याचे अथपासून इतिपर्यंत वर्णन केले आहे. जोतीरावांनी सर्वप्रथम या ग्रंथाची दुसरी आवृत्ती इ. स. १८६५ साली प्रकाशित करून या ग्रंथाला प्रकाशक म्हणून आपले नाव दिले व बंडखोरी केली. त्यांची प्रत्येक कार्यात बंडखोर भूमिका दिसून येते. त्यांच्या या कृत्यामुळे ब्राह्मण त्या वेळी त्यांच्यावर चिडले व भडकले. "हा हिंदू धर्माचा द्रोह आहे" म्हणून ब्राह्मणांनी धिक्कार केला. मात्र जोतीरावांना या ग्रंथास प्रकाशक म्हणून आपले नाव देताना अभिमान वाटला. या ग्रंथासंबंधी ब्राह्मणांचा धिक्कार चालू असताना जोतीरावांनी इ. स. १८६८ साली आपल्या परसातला हौद हरिजनांसाठी खुला केला. त्यामुळे तर या सनातन्यांची डोकी आणखीनच भडकली.

जोतीरावांनी कुणबी, माळी, महार, मांग या दीनदलितांच्या उपयोगी पडावे म्हणून त्यांना समजेल, उमजेल अशा सोप्या भाषेत "छत्रपती शिवाजी राजे भोसले यांचा पोवाडा" हे छोटेखानी पुस्तक आठ भागांत लिहून इ. स. १८६९ साली प्रसिद्ध केले. त्यांची ही दुसरी साहित्यिक कलाकृती. या ग्रंथाला त्यांचे बालपणीचे स्नेही विनायक भांडारकर, बाबा पदमजी आणि गंगाधर शास्त्री यांनी मोलाची मदत केली. हा पोवाडा डफाच्या धुमाळीत उठावदार दिसेल इतका उत्कृष्ट वठला आहे. या पोवाड्यात त्यांनी शिवाजी राजांचा जन्म, बालपण व शरीर यांचे सुंदर वर्णन केले आहे. पोवाड्यात शिवाजीला जिजाबाई सांगते आहे की, "या देशाचे मूळ रहिवासी क्षत्रिय. परंतु परक्या आक्रमक ब्राह्मणांनी या क्षत्रियांवर वारंवार हल्ले करून या शूद्रांना गुलाम बनविले, बुडविले आहे."

ते पुढे लिहितात, ब्राह्मणांचा नेता परशुराम याने या देशाचे मूळ रहिवासी क्षत्रिय यांचा संहार केला व त्यामुळे या देशातील क्षत्रियत्वच लोप पावून देश यवनांच्या ताब्यात गेला. यवनांनी केलेल्या नानाविध अत्याचारांचे वर्णनही त्यांनी जिजाबाईच्या तोंडी घातले आहे. आईच्या तोंडून यवनांच्या अत्याचाराच्या गोष्टी ऐकून शिवाजीने यवनांशी लढण्याचा निर्धार केला. त्यामुळेच विजापुरात शहाजी राजांना कैद झाली. पुढे शिवाजीने त्यांची केलेली सुटका, जावळीच्या चंद्रराव मोऱ्यांचा पाडाव, अफझलखानाचा वध, रामदास-शिवाजी यांचे संबंध यांचे सुरेख वर्णन या पोवाड्यात आले आहे शाहिस्तेखान, औरंगजेब यांची कुकर्मे, पुरंदरचा वेढा, शिवाजी महाराजांची आग्र्याहून सुटका, शिवाजीचा राज्याभिषेक इत्यादी

अनुक्रमणिका





शिवाजी महाराजांच्या आयुष्यातील मोठमोठे प्रसंग व महत्त्वपूर्ण घटना यांवर या पोवाड्यात जोतीरावांनी साध्या शैलीत प्रासादिक रचना केली आहे. शेवटी शिवाजी महाराजांचा रायगड किल्ल्यावर गुडघी रोगाने मृत्यू झाल्याचे सांगून त्या वेळी महाराजांच्या सोबत्यांनी केलेला शोकही त्यांनी प्रत्ययकारी शब्दांत व्यक्त केला आहे. शिवाजीच्या चरित्रकथेच्या निमित्ताने आपले सामाजिक तत्त्वज्ञान व विचार बहुजन समाजासमोर मांडणे हाच त्यांचा या पोवाड्याच्या रचनेमागील मुख्य हेतू होता. हा हेतू त्यांनी पोवाड्याच्या प्रस्तावनेत तसेच पोवाड्यातही वेळोवेळी मांडला आहे. जोतीरावांच्या या पोवाड्यावर त्या वेळी अनेक मासिकांतून टीका झाली. विशेषतः विविध ज्ञानविस्तार या मासिकाने त्यांच्यावर निर्दयपणे टीका-टिप्पणी केली होती.

सन १८८५ मध्ये सयाजीराव गायकवाड यांचा पुण्यात दोन महिने मुक्काम होता. जोतीराव आणि त्यांच्या अनुयायांनी महाराजांचा मोठा सत्कारसभारंभ आयोजित केला होता. महादेव गोविंद रानडे व डॉ. भांडारकर यांना या समारंभाला आमंत्रित केले होते. या सत्कारसमारंभाच्या वेळी जोतीरावांनी आणि त्यांच्या कार्यकर्त्यांनी सत्यशोधक समाजाच्या मतप्रणालीचे विवेचन करणारी भाषणे केली. या प्रसंगी "मराठी आणि महाराष्ट्र" या विषयावर महादेव गो. रानडे यांनी महत्त्वपूर्ण भाषण दिले. आपल्या या भाषणात, "पूर्वी जरी जातिभेद होते, तरी राष्ट्राच्या प्रगतीला त्याचा अडथळा झाला नाही. तीस वर्षांपूर्वी शेतकऱ्यांची जी परिस्थिती होती त्यापेक्षा ती आता अधिक चांगली आहे" असे विचार त्यांनी मांडले. या समारंभात जोतीरावांनीही भाषण केले. यावर त्या काळी "ज्ञानप्रकाश" या वृत्तपत्राने रानड्यांच्या भाषणाची प्रशंसा केली परंतु महात्मा फुले यांच्या भाषणावर जळजळीत टीका केली. या टीकेला उत्तर देण्यासाठी महिनाभरातच जोतीरावांनी "इशारा" नावाची पुस्तिका प्रसिद्ध केली. या पुस्तिकेत दुसऱ्या बाजीरावाच्या राज्यात शेतकऱ्यांचे जे हाल झाले, त्याचे हृदयद्रावक वर्णन जोतिरावांनी केले आहे. शेतकऱ्याने शेतसारा चुकविला तर, त्या काळी शेतकऱ्यास पाठीवर दगड ठेवून उन्हात ओणवे करण्यात येई किंवा पाठीवर बायकोला बसवून मिरचीची धुरांडी देण्यात येई. जगात त्या वेळी शिक्षेला पहिले बक्षीस मिळाले असते इतकी कठोर व निर्दयी शिक्षा शेतकऱ्यास देण्यात येत असे. या पुस्तिकेत त्यांनी एका ब्राह्मण सावकाराची गोष्टसुद्धा कथन केली आहे. ब्राह्मण सावकार व मारवाडी हे समाजकंटक असून शेतकऱ्यांशी गोडगोड बोलून, खोटे दस्तऐवज बनवून त्यांची जमीन कशी लुबाडतात, त्यांना देशोधडीला कसे लावतात याचे इत्थंभूत वर्णन त्यांनी केले आहे.

"इशारा" नंतर जोतीरावांनी आणखी एक पुस्तिका प्रसिद्ध केली. तिचे नाव होते "सत्सार". पुस्तिकेत ते म्हणतात की, जोपर्यंत शूद्रातिशूद्रांशी या समाजातील लोक, कार्यकर्ते व त्यांचे अनुयायी मिळूनमिसळून वागत नाहीत, त्यांना आपल्यात सामावून घेत नाहीत, तोपर्यंत शूद्र लोकांनी आपल्या संस्थेत यावे अशी भाषा करू नये. ब्राह्मणांनी व्यास, वसिष्ठांचा आपल्या जातीत समावेश करून घेतला हे म्हणणे बनावट आहे. कारण या ऋषींचे बाप ब्राह्मण होते. ब्राह्मण बाई आणि शूद्र पुरुष यांच्या संततीला त्यांनी ब्राह्मण जातीत कधीच घेतले नाही.

जोतीरावांचे असे स्पष्ट मत होते की, ब्राह्मणांनी देवधर्माच्या नावाने कनिष्ठ वर्गाच्या हाती भिकेची झोळी दिली. ते मुसलमान व ख्रिश्चन यांच्याशी तुसडेपणाने वागतात, मिशनऱ्यांशी भांडतात; कारण मिशनऱ्यांशी भांडणे त्यांना सोपे जाते. परंतु मुसलमानांशी धार्मिक मुद्द्यावर भांडणे तितकेसे सोपे नाही. ब्राह्मणांचे मुसलमानांपुढे काही चालू शकत नाही.

इ. स. १८८५ च्या ऑक्टोबरमध्ये जोतीरावांनी "सत्सार"चा दुसरा अंक प्रसिद्ध केला. या अंकाची किंमत एक आणा व पाने बावीस होती. या अंकासाठी पुरुषोत्तम, मारुती न्याया कराडी, लिंगू, सजंता बाळू कॉन्ट्रॅक्टर, धर्माजी बाबूराव धायरकर वगैरे मित्रांनी त्यांना साहाय्य केले होते. जोतिरावांनी त्यांच्या मदतीबद्दल त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानले आहेत. मात्र 'सत्सार'च्या या दुसऱ्या अंकानंतर तिसरा अंक निघालाच नाही.

आपल्या देशात ब्राह्मणांचे महत्त्व फार आहे. ते धर्माच्या नावाखाली समाजातील शूद्र, कुणबी, माळी वगैरे लोकांवर जुलूम करतात. या लोकांची भटशाहीपासून, भटांच्या दास्यातून मुक्तता व्हावी, शूद्रांनी शिक्षण घेऊन त्यांच्या मनातील भटजीबुवांची माहात्म्ये कमी व्हावी तसेच समदृष्टी इंग्रज सरकारने आपल्या

प्रजेतील या अतिउपयोगी वर्गास विद्या शिकवावी या हेतूने इ. स. १८६९ साली "ब्राह्मणांचे कसब" हा काव्यसंग्रह जोतीरावांनी प्रसिद्ध केला. या काव्य-संग्रहात अज्ञानी व देवभोळे शेतकरी, मजूर इत्यादी लोकांची भट-ब्राह्मण कशी पिळवणूक करतात याचे अगदी हुबेहूब वर्णन जोतीरावांनी केले आहे. ह्या काव्यसंग्रहाच्या प्रकाशनामुळे लोकांच्या डोक्यात प्रकाश पडू लागला. महाराष्ट्रात नवीन आणि पुरोगामी ध्येयाची प्रभात उगवण्यास सुरुवात झाली.

याच सुमारास मुंबईत ३१ मार्च, १८६७ ला प्रार्थना समाज ही संस्था परत उदयास आली, जी अगोदर सामाजिक क्रांतीच्या ध्येयाने प्रेरित होऊन मोडली होती. आता ती अधिकच सात्विक, सौम्य व उत्क्रांतिवादी बनत चालली होती. या संस्थेचे बहुतेक सभासद हे परमहंस सभा या संस्थेचे नेते होते. सर्व मानव समान आहेत या समतावादी विचारानेच त्यांनी 'मानव महंमद' ही महंमद पैगंबराच्या विचारसरणीवर आधारित समतावादी कविता लिहिली. या कवितेतही सर्व मानव एक आहे, जन्माने श्रेष्ठ, कनिष्ठ असा कुणी नाही असेच प्रतिपादन केले आहे.

समाजात ब्राह्मणाविरुद्ध हळूहळू जागृती होत होती. या संधीचा फायदा घेऊन जोतीराव आपल्या सामाजिक चळवळींची तयारी करीत होते. शूद्रातिशूद्रांना ब्राह्मणांच्या गुलामगिरीतून मुक्त करणे, हे त्यांचे ध्येय होते. त्यांच्या जीवनात प्रकाश पाडण्यासाठी ते प्रेरित झाले होते. त्यासाठी त्यांनी अनेक ग्रंथ, काव्य व पुस्तिका प्रसिद्धीस आणल्या. जागोजाग ब्राह्मणांच्या छळाविरुद्ध अनेक व्याख्याने देऊन, लेख लिहून, ग्रंथ प्रसिद्ध करून त्यांनी आपल्या अंतरातील चीड, जळजळीत शब्दांत व्यक्त केली आहे. ब्राह्मणी धर्मावर हल्ले चढविताना देवादिकांची व ज्ञानेश्वरादी संतमंडळींची अवहेलना, करायलाही त्यांनी मागेपुढे पाहिले नाही. ब्राह्मणांनी देवधर्माच्या रूपाने भोंदूगिरीचे, थापेबाजीचे व अद्भुत चमत्काराचे ब्रह्मजाळ उत्पन्न केले आहे असे ते ठामपणे सांगत.

सन १८७३ च्या जून महिन्यात जोतीरावांनी "गुलामगिरी" नावाचा ग्रंथ लिहिला. या ग्रंथाने त्यांच्या सत्यशोधक चळवळीस जन्म दिला. या ग्रंथात त्यांनी ब्राह्मणी श्रेष्ठत्वाचा अस्तित्वात असलेला डोलारा नष्ट करण्याचा आणि शतकानुशतके लोकांची मने जखडून टाकणारी शृंखला तोडून टाकण्याचा प्रयत्न केला. या चिकित्सात्मक ग्रंथात त्यांनी ब्राह्मणांना कृत्रिम, दुष्ट, मतलबी, अनाचारी, गोमांस खाणारे वगैरे विशेषणे लावली आहेत. मोठमोठ्या ग्रंथकारांचा "पायलीचे पंधरा आणि अधेलीचे सोळा होऊन व्यर्थ वाया गेला" असाही उल्लेख केला आहे. गुलामगिरीचे ते नरसिंह अवतार लिहिताना जोतीरावांनी विष्णुशास्त्री यांच्या वडिलांचाही उद्धार केला आहे. समाजाच्या गुलामगिरीचे व दैन्यदुःखाचे मूळ ब्राह्मणांच्या भटशाहीत आहे. हे जोतीरावांचे निदान जसजसे त्यांच्या चित्तात पक्के होऊ लागले तसतसे ते ब्राह्मण आणि ब्राह्मणी धर्म यांचे प्रखर विरोधक बनू लागले.

"गुलामगिरी" या ग्रंथाचे स्वरूप प्रश्नोत्तरी, दुपदरी तसेच संवादात्मक आहे. धोंडिबा नावाचा त्यांचा एक शिष्य त्यांना विविध प्रश्न विचारतो आणि जोतीराव त्यांची उत्तरे देतात. ब्राह्मणी धर्माच्या आडपडद्यात व सुधारलेल्या इंग्रजी राज्यात अशा दोन्ही ठिकाणी त्यांना गुलामगिरीचे प्रत्यंतर कसकसे आले याचे अत्यंत परखड व धारदार विवेचन त्यांनी या ग्रंथात केले आहे. प्रामुख्याने हिंदू समाजावर ब्राह्मण जातीचे, ब्राह्मणी संस्थांचे आणि ब्राह्मणी विचारांचे वर्चस्व कसे स्थापन झाले आहे ? याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला आहे. शूद्रातिशूद्रांची तुलना त्यांनी दक्षिण अमेरिका व आफ्रिकेतील गुलामांशी केली आहे. हा ग्रंथही त्यांनी गुलामगिरीच्या पाशातून मुक्त होण्यासाठी सतत झगडणाऱ्या अमेरिकन निग्रो लोकांना अर्पण केला आहे. या ग्रंथात सर्व मानवव्यापी सत्य-धर्माचा विचार, मानवाचे मौलिक व अंतिम ऐक्य, धर्मसंस्कृती, इतिहास, हिंदू धर्मावरील प्रखर हल्ला, मानवतावादी ध्येये, बहुजनसमाजाची दुःस्थिती व त्यातून बाहेर पडण्याचे मार्ग ह्या सर्व मुद्द्यांचे उत्तर सापडते. या काळजी व दुःखांनी जोतीरावाच्या मनाला होणाऱ्या यातना त्यांना अस्वस्थ करून टाकतात. म्हणूनच ते या सामाजिक दुःखाचे मूळ शोधू लागतात. हे मूळ त्यांना शूद्रातिशूद्रांच्या अज्ञानात व सामाजिक श्रेष्ठत्व स्वीकारलेल्या वरच्या वर्गाच्या स्वार्थी मनोवृत्तीत आढळते. त्यांच्या मते हिंदू जीवनावरील सामाजिक बंधने निर्माण करणाऱ्या अज्ञान व अंधश्रद्धा या गोष्टी ब्राह्मण-निर्मित आहेत. ब्राह्मण वर्गाने हिंदू समाजावर केव्हा व कसे आक्रमण करून आपले आधिपत्य स्थापन केले, याचा

इतिहास अधिकृत स्वरूपात उपलब्ध होत नसला तरी श्रुतिस्मृतीत व पुराणातल्या कथांवरून त्याचे काही अंशी अनुमान करता येते. म्हणून त्यांनी या कथांचा ऐतिहासिक अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि दशावतारांपैकी परशुराम अवतारापर्यंतच्या कथांत ब्राह्मणी आक्रमण व ब्राह्मणांचा विजय याचा इतिहास आहे असा निष्कर्ष जोतीरावानी काढला होता.

जोतीरावांचा विचार हा मानवी स्वातंत्र्याकडे व समतेकडे नेणारा होता. महात्मा फुले यांना आपल्या विधायक कार्याद्वारे मूलभूत मूल्य म्हणून सत्याची स्थापना करावयाची होती व त्याच्या मदतीनेच केवळ मानवी हक्क प्राप्त करून घेता येतील आणि मानवी भ्रातृभाव समाज स्थापन करता करता येईल असे त्यांना वाटे. बुद्धिवादी दृष्टिकोणच या सत्यापर्यंत आपल्याला घेऊन जाईल आणि तसे घडावे व ईश्वराचे राज्य पृथ्वीतलावर प्रस्थापित व्हावे यासाठी ब्राह्मणी श्रेष्ठत्व संपूर्णपणे नष्ट करण्याची आवश्यकता आहे अशी त्यांची धारणा होती. जोतीराव फुले आपल्या सुरुवातीच्या पुस्तकांवर "जोती" अशी सही करीत असत. परंतु या ग्रंथावर त्यांनी "जोतीराव" अशी सही केली. त्यांच्या या ग्रंथातून स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व ही जीवनविषयक तीन तत्त्वे दृष्टीस येतात. या ग्रंथात त्यांनी जास्त प्रकाश शेतकरी, कामकरी यांच्यावर होणाऱ्या अत्याचारावर टाकला आहे. "ज्या दिवशी मनुष्य गुलाम होतो त्या दिवशी त्याचा अर्धा सद्‌गुण जातो" हे होमर यांचे सुप्रसिद्ध वचन आहे. ह्या ग्रंथात एकूण सोळा प्रकरणे असून त्यांतील पहिली नऊ प्रकरणे भारतातील ब्राह्मणांच्या वर्चस्वावर आधारलेली आहेत. प्रकरण दहा ते सोळापर्यंतचा उत्तरार्ध सुधारल्या इंग्रजी राजवटीतील अत्याचाराचे वर्तमान आहे. नऊ प्रकरणाच्या पूर्वार्धात जोतीरावांनी आपली मते स्पष्ट व परखडपणे मांडली आहेत. या ग्रंथात ते म्हणतात की, "आमची पूर्ण खात्री आहे की, आपल्या उच्च, स्वयंसिद्ध पदावरून ब्राह्मण हे कुणबी व माळी इत्यादी कनिष्ठ वर्गातील लोकांशी बंधुत्वाच्या समान भूमिकेवर, झगडा केल्याशिवाय आपसुक कधीही खाली येणार नाहीत. सुशिक्षित ब्राह्मणांनी आपले उच्च पद कसे प्राप्त केले, ज्याला ब्राह्मणांच्या भूमिकेविषयी यथार्थ कल्पना आहे तोसुद्धा आपल्या पूर्वजांच्या बाळगलेल्या कल्पना मान्य करणार नाही. तसेच आपल्या उराशी बाळगलेल्या समाजातील स्वतःच्या प्रतिष्ठेच्या खोटचा कल्पना तो राजीखुशीने सोडणार नाही. या काळात कर्तव्यबुद्धीला जागून नीतिधैर्य दाखविण्याची वृत्ती एकाही ब्राह्मणात नाही. आणि असा एका जातीने दिमाख दाखवून दुसऱ्या जातीचा नाश करण्याची वृत्ती जोपर्यंत चालली आहे, तोपर्यंत शूद्रांच्या परिस्थितीत काहीही फरक होणार नाही आणि तोपर्यंत हिंदुस्थानला मोठेपणाही प्राप्त होणार नाही."

"गुलामगिरी" हा एक स्फोटक ग्रंथ आहे. त्यातील विचारांची ज्वालाग्रही आणि स्फोटकता आजमितीसही टिकून आहे. हा ग्रंथ म्हणजे ज्वालाग्रही विचारांच्या सुरुंगाच्या दारूने भरलेले एक प्रचंड कोठार आहे. दीन-दलितांच्या, शोषितांच्या आणि पीडितांच्या अश्रुजलाने पेट घेण्याचे असाधारण वैशिष्टच त्यात आहे. "गुलामगिरी" या ग्रंथातून महात्मा फुले यांच्या विचारसरणीची स्पष्ट कल्पना येते. त्यांच्या मनाचे स्पंदन त्यातील शब्दांतून प्रकट झालेले आहे. शूद्र म्हणून ज्यांची समाजाने हेटाळणी केली, ज्यांना सामाजिक न्यायापासून, त्यातील फायद्यापासून दूर ठेवले त्यांच्या हिताचा कळवळा या ग्रंथात प्रकट झालेला आहे. जोतीरावांच्या "गुलामगिरी" या ग्रंथातून असे दिसून येते की, सामाजिक समस्यांच्या मुळाशी जाऊन त्यांचा वेध घेण्याची प्रवृत्ती त्यांच्यात होती. आपल्या समाजव्यवस्थेतील शूद्रातिशूद्रांचे स्थान व त्यांना भोगावी लागणारी दुःखे, सोसावे लागणारे कष्ट हे या ग्रंथाचे उद्दिष्ट आहे.

जोतीरावांच्या ग्रंथांच्या प्रस्तावनाही महत्त्वाच्या आहेत. या प्रस्तावनांतून त्यांची विचारधारा व त्यांना अभिप्रेत असलेली विचारसरणी दिसून येते. या प्रस्तावनांतून त्यांनी त्यांच्या ग्रंथनिर्मितीचा उद्देश स्पष्ट केला आहे. तात्कालिक समस्यांचा वेध घेऊन व त्या समस्या पूर्ण लक्षात घेऊन त्यांचे विश्लेषण किंवा कारणमीमांसा करून ते थांबले नाहीत, तर त्यांनी या समस्यांवर उपायही सुचविले आहेत. तसेच समाजव्यवस्थेतील दोषांवर आरोप करून ते थांबले नाहीत, तर त्यांनी ते नाहीसे कसे होतील यावर विधायक अशा सूचनाही केल्या आहेत.

महात्मा जोतीराव फुल्यांनी वाङ्मयनिर्मितीतून आपली बांधिलकी सतत अपेक्षित वर्गाशी जाहीर करून,





ब्राह्मणांपासून शूद्रांचा बचाव करण्यासाठी, त्यांना धीर देण्यासाठी त्यांनी " शेतकऱ्यांचा आसूड " या ग्रंथाची निर्मिती केली. शूद्र शेतकऱ्यांची दयनीय अवस्था होण्यास धर्म व राज्यसंबंधाची अनेक कारणे आहेत. शूद्र व शेतकरी हे बनावट, जुलमी धर्मामुळे आणि सर्व सरकारी खात्यांत ब्राह्मणांचे वर्चस्व असल्यामुळे शोषले जात होते. त्यांच्या हलाखी परिस्थितीचे व दयनीय अवस्थेचे विवेचन त्यांनी या ग्रंथात केले आहे. तसेच इंग्रज सरकारने इ. स. १८८२ साली शिक्षणविषयक नेमलेल्या हंटर कमिशनने शूद्र व शेतकऱ्यांच्या साक्षी घेतल्या नाहीत. पारशी, ख्रिश्चन व ब्राह्मण यांच्या साक्षींवरच त्यांनी भरवसा ठेवला हेही त्यांनी या ग्रंथात नमूद केले आहे.

या ग्रंथात महात्मा फुल्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची वैशिष्टये व उपेक्षितांबद्दलची बांधिलकी प्रकर्षाने जाणवते. " शेतकऱ्यांचा आसूड " हा त्यांचा अतिशय महत्त्वाचा ग्रंथ आहे. आजपर्यंत शेतकऱ्यांचा एवढा गंभीरपणे विचार करून कुणीच मांडला नव्हता. शेतकरी व कामकरी हा प्रतिष्ठित असला पाहिजे हीच त्यांची धारणा होती. ग्रामीण जनता, शेतकरी यांचे प्रश्न, त्यांची दुःखे यांना याच ग्रंथाच्या रूपाने जोतीरावांनी प्रथम वाचा फोडली आहे. सर्वप्रथम त्यांनी शेतकरी व कामकरी वर्गाचे सूक्ष्म निरीक्षण करून पोटतिडिकीने त्यांच्याविषयी लिहिले. त्यांनी शेतकऱ्यांचे प्रश्न समजावून घेतले व त्यांविषयी एक सहानुभूतीपूर्वक मानवतावादी दृष्टिकोण प्रकट केला. शेतकऱ्यांच्या करुणावस्थेस सावकार, मारवाडी, भट, ब्राह्मण कसे कारण आहेत, त्यांच्याकडून शेतकरी कसा नागविला गेला आहे व त्यामुळे तो अनेक शतके दैन्यावस्थेत जगत आहे. या शेतकऱ्यांचा आक्रोश...ज्या सावकाराच्या आईचा भाऊ रेव्हेन्यू सायबाचा दप्तरदार, चुलता कलेक्टर साहेबाचा चिटणीस, थोरल्या बहिणीचा नवरा मुनसफ आणि बायकोचा बाप हा तालुक्याचा फौजदार यांशिवाय सर्व सरकारी कचेऱ्यांत त्यांचे जातवाले ब्राह्मण कामगार... यांनी माझा उन्हाळा केला असता अशा प्रकारे शेतकऱ्यांच्या आसूडमध्ये प्रकर्षाने प्रकट झाला आहे. या ग्रंथात भट-ब्राह्मणांकडून व सावकार, मारवाड्यांकडून होणाऱ्या शेतकऱ्यांच्या शोषणाचे फार बारकाईने निरीक्षण करून तो प्रासादिक व ग्रामीण भाषेत मांडला आहे. शेतकऱ्यांच्या अज्ञानाचा, अशिक्षितपणाचा व आर्थिक हलाखीचा फायदा सावकार व भट-ब्राह्मण कसा उठवितात. सणवार–तिथी, त्योहार हे सर्व ब्राह्मणनिर्मित गरीब शेतकऱ्यांचे द्रव्य हरण करण्यासाठीच आहेत. असे ते या ग्रंथात लिहितात. खोट्या कुंडल्या, देवदेवस्की वगैरेंचे धाक दाखवून ब्राह्मण गरीब शेतकऱ्यांना कसे लुबाडतात याचे प्रत्ययकारी चित्र तीव्र शब्दांत फुल्यांनी रेखाटले आहे. तीन–चार बायका करणाऱ्या शेतकऱ्याचीही त्यांनी गय केलेली नाही. अशा लोकांनी पाचवी बायको करून आपल्या तिरडीचे ओझे व धरावे लागणारे मडके या बायकोवर सोपवून किमान त्या ओझ्यातून तरी मुलांना मोकळे करावे असे उपहासगर्भ चित्र फुल्यांनी या ग्रंथात रेखाटले आहे.

'सार्वजनिक सत्यधर्म' हे पुस्तक महात्मा फुल्यांनी सन १८९१ साली लिहून प्रसिद्ध केले. या पुस्तकात नव्या सामाजिक रचनेची व लोकशाही राज्यपद्धतीची स्वातंत्र्य, समता व विश्वबंधुत्व ही तीन तत्त्वे सांगितली आहेत. भारतीय लोकशाही समाजवादी क्रांतीची हीच प्रमुख तत्त्वे होत. मूलभूत मानवी हक्कांच्या आधारावर विश्वबंधुत्व कसे निर्माण होईल, यासाठी कोणत्या प्रकारचा वर्तनक्रम, कोणत्या प्रकारची वैचारिक भूमिका स्वीकारली पाहिजे यांसंबंधात सार्वजनिक सत्यधर्मात तेहतीस नियम मांडले आहेत. या ग्रंथात जोतीरावांच्या महत्तेचे तेजोबल पूर्णपणे प्रकट झाले आहे. त्यांनी या ग्रंथात वासुदेव बळवंत फडक्यांचा उल्लेख तिरस्काराने दरोडेखोर असा केला आहे. या ग्रंथाचे स्वरूप संवादात्मक आहे. यशवंत जोतीराव फुले सर्व जगात मानवप्राणी सुखी कशाने होईल ? असा प्रश्न जोतीरावांना विचारतो त्यावर सत्य वर्तन केल्याने असे ते त्यास उत्तर देतात. पृथ्वीवर मानवांनी रचलेले जेवढे धर्मग्रंथ आहेत त्यांतील एकाही ग्रंथात आरंभापासून शेवटपर्यंत सार्वजनिक सत्य नाही. सर्व स्त्री-पुरुषांस सृष्टीच्या निर्माणकर्त्याने निर्माण करताना जन्मतःच स्वतंत्र व कित्येक मानवी अधिकारांचे धनी म्हणून निर्माण केले आहे, असे सत्यधर्माच्या अनुयायाने मानले पाहिजे. सत्यधर्माच्या अनुयायाने कुणाही प्राण्याला निरर्थक त्रास देता कामा नये. सर्व स्त्री-पुरुषांनी परस्परांशी बंधुत्वाच्या नात्याने आचरण करावे. कुणालाही ज्ञानापासून वंचित करता कामा नये. सर्वांनाच ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची समान संधी प्राप्त करून दिली पाहिजे. त्यांचा हा सार्वजनिक सत्यधर्म इहवादी आहे. मानवी प्राण्याला ऐहिक

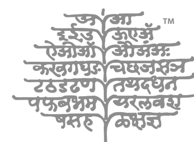
जीवनात सुखी होता येते. स्त्री आणि पुरुष सारखेच मानवी अधिकारांचा उपभोग घेण्यास पात्र आहेत. स्त्रियांस एक तऱ्हेचा व पुरुषांस दुसऱ्या तऱ्हेचा नियम लागू करणे हा पक्षपात आहे. ईश्वराने परलोक हा इहलोकीच निर्माण केला आहे, अशी त्यांची धारणा त्यांनी या ग्रंथात मांडली आहे.

जोतीरावांनी संत तुकारामांच्या अभंगाच्या धर्तीवर "अखंडा" नावाची स्फूट रचनाही केली आहे. ह्या एकूण ९९९ अखंडात त्यांच्या संपूर्ण सामाजिक कार्याची व साहित्यिक प्रेरणेची पूर्वपीठिका आपणास दिसून येते. त्यांच्या अखंडांचा वेगळाच अभ्यास केल्यावर त्यांना भूतकाळाची थडगी उकरावयाची नसून भविष्यकाळाची पायाभरणीच करावयाची होती असे स्पष्टपणे निदर्शनास येते. "शेतकऱ्यांचा आसूड", "गुलामगिरी" किंवा "हंटर कमिशनपुढील साक्ष" या त्यांच्या साहित्यकृतीतून व्यक्त झालेला त्यांचा नवसमाजनिर्मितीचा हव्यास व द्रष्टेपणा यांचे मूळ त्यांच्या नऊशे नव्याणव अखंडांत सापडते. पेशवाईच्या अस्तामुळे व इंग्रजांच्या आगमनामुळे आर्य-भटांचे चातुर्वर्ण्य आधीच मोडून पडले होते. त्यामुळे चातुर्वर्ण्य मोडून काढणे हे जोतीरावांचे जीवितकार्य मुळीच नव्हते. त्यांना भावी पिढीकरिता सत्यशोधक समाजातर्फे सुधारणेचे नवसमाजनिर्मितीचे कार्य करावयाचे होते. त्यामुळेच ते लॉर्ड मेकालेच्या विचाराने प्रभावित होत होते.

जोतीराव आपल्या अखंडांच्या रचनेत दीनदलितांना इंग्रजांचे आभार मानायला सांगतात. उपकार मानायला सांगतात. मानवी धर्माचा अभिमान बाळगायला सांगतात. तर ब्राह्मणांना सुधारणावादी इंग्रजांची निंदा का करता, असा प्रश्न विचारून तुमच्या आर्यभट्टाच्या हाती सर्वाधिकार आल्याने शूद्रांना त्राता उरला नाही. तुम्ही आर्य ब्राह्मणांनी दयावान होऊन शूद्रादिकांना बंधू माना. मनुस्मृती ग्रंथांचा धिक्कार करून जाळून टाका व वेदातील तत्त्वज्ञान मैदानात आणून उघडे करून सर्व जगाला दाखवा असे ते आवाहन करतात. समाजाची दिशाभूल करून आपलाच स्वार्थ साधणारा भोंदूपणा पाहून त्यांचे चित्त फाटून मन विषण्ण होते व त्यातूनच त्यांच्या साहित्यकृती, पवाडा, अभंग, पदे, निबंध, विवेचन, व्याख्यान, अखंडासारख्या माध्यमातून अवतार घेते. त्यांच्या साहित्यकृतीत भावी पिढीच्या सुधारणेचा व भलेपणाचा ध्यास आहे परंतु ब्राह्मणाविषयी सूडबुद्धी नाही.

जोतीराव बुद्धिवादाचे पुरस्कर्ते होते. बुद्धिवादाला पटतील त्या गोष्टी सांगण्याचे व बुद्धिवादाला न पटणाऱ्या गोष्टी नाकारण्याचे धैर्य त्यांच्या ठायी होते. त्यांनी जी वाङ्मयनिर्मिती केली त्यात त्यांच्या बुद्धिप्रामाण्यवादाचा प्रत्यय जागोजाग येतो. जोतीराव हे मराठी साहित्यातील एक "शैलीकार" ग्रामीण साहित्याचे आद्यजनक किंबहुना आधुनिक मराठी साहित्याचे प्रवर्तक म्हणता येईल. त्यांच्या भाषेकडे तटस्थपणे पाहिल्यास हे आपणास कळून येते. महात्मा फुल्यांनी शेतकऱ्यांच्या, पददलितांच्या सुखदुःखात्मक जीवनाचे केंद्र जे एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत स्वर्गीय व धार्मिकतेत होते ते आपल्या ग्रंथरचनेच्या द्वारे भौतिकतेत आणून आधुनिकतेशी जोडून दिले. "शेतकऱ्यांचा आसूड", "इशारा" सारख्या रचनांद्वारे आधुनिक मराठी वाङ्मयाचे वर्तमान वास्तवाचे सर्वांगीण भान हे मूलभूत आशय व वैशिष्टच सर्वप्रथम महात्मा फुल्यांनी निदर्शनास आणले. १८५०–५५ पासून जवळजवळ चाळीस वर्षात आपल्या लहानमोठ्या आठ–नऊ ग्रंथरचनेतून लालित्यपूर्ण वैचारिक लेखन करून या आधुनिक वास्तव मराठी वाङ्मयाचा पाया घातला. पोवाडा, अभंग ही त्यांनी शाहीर संतांची रचना, स्वीकारून आपली पद्यात्मक साहित्यरचना केली. "गुलामगिरी" ग्रंथातील संवादरचना–भजन–प्रवचन यांसारखीच आहे "शेतकऱ्यांचा आसूड" ची रचना "निबंध व बखरी" यांचा समन्वय साधणारी आहे. या ग्रंथात सत्याचे तार्किक पद्धतीने विवेचन करीत स्वतःच्या मनाला पटलेले व्यापक सत्य उकलून व्यावहारिक उदाहरणे देऊन, उपरोधक उपहासाच्या वापराने रोचक करून मांडतात. आंतरिक तळमळ व अभिनिवेश शाब्दिक कोटयांनी चटकदार करून प्रभावी अशी शब्दचित्रे रेखाटली आहेत. प्रसंगी भावनात्मक आवाहन करून पुनःपुन्हा वेगवेगळ्या पद्धतीने आपला विचार आविष्कृत करून वाचकांच्या मनावर खोलवर बिंबवत जातात. हीच त्यांच्या गद्यलेखनाची प्रवृत्ती होती. जनसामान्यांच्या भाषेतील गद्यरचना जनसामान्यांच्या मनावर अधिक प्रभाव पाडते व अंतरात भिडते, त्यांची गद्य-पद्यरचना रूपाने देशी साहित्याशी नाते जोडते, तर आशयाने आधुनिकतेशी संबंध साधते.







वाद्–संवाद्

संपादक, नवभारत यांस
स. न. वि. वि.–

'नवभारत' मासिकाच्या मे महिन्याच्या अंकातील प्रा. अकोलकरांच्या परामानसशास्त्रावरील लेखाला ऑगस्ट महिन्याच्या अंकात नी. र. वऱ्हाडपांडे यांची एक प्रतिक्रिया प्रसिद्ध झाली आहे. त्या प्रतिक्रियेला उत्तर देण्यासाठी हा लेखनप्रपंच.

१) लेखक म्हणतो, "माझ्या माहितीप्रमाणे अवलोकनाचे काटेकोर यांत्रिकीकरण केल्यावरही परामानसशास्त्राचे दावे प्रत्यक्षात कसोटीला उतरतात असे म्हणण्यासारखी परिस्थिती नाही." लेखकाचा परामानसशास्त्राचा अभ्यास (अनुभव नव्हे) किती आहे याची कल्पना नाही. पण त्याने केलेल्या विधानावरून लेखकाला परामानसशास्त्राची तोंडओळखही नाही, हे स्पष्ट होते. वरील विधान करण्यासाठी लेखकाचे प्रमाण "माझी माहिती" हे आहे. लेखकाची माहिती शून्य आहे एवढेच यावर म्हणता येईल. (अवलोकनाचेच नव्हे तर प्रयोगाचेसुद्धा यांत्रिकीकरण करून सांख्यिकी यशस्विता– Statistical Significance– असंख्य वेळा प्रस्थापित करण्यात आली आहे.)

२) "परस्परांबद्दल आपलेपणा" वाटणाऱ्या व्यक्तीला परस्परांचे विचार ओळखता येणे ही परामानसशास्त्रीय घटना नाही, या लेखकाच्या विधानाने माझ्या पहिल्या (लेखकाच्या परामानसशास्त्राविषयीच्या माहितीसंबंधीच्या) विधानाला अधिक बळकटी येते. लेखकाला जेप्सन व ऑस्टी यांनी मिळून केलेल्या प्रयोगाची माहिती आहे काय? या माहितीच्या अभावी लेखकाने केलेले यासंबंधीचे विधान बालिश ठरते. हे या विषयाचा सांगोपांग अभ्यास ज्यांनी केला आहे त्यांनाच कळणार. म्हणून त्याला सविस्तर उत्तर येथे देणे अनावश्यक आहे.

३) लेखकाला 'मानसिक नभोवाणी' हा शब्दप्रयोग भौतिक नभोवाणीवरून सुचला आहे. पण लेखक म्हणतो त्याप्रमाणे नभोवाणीच्या पद्धतीने दोन मनांचे विचारसंक्रमण होत असेल तर त्याला 'टेलीपथी' म्हणता येणार नाही. याविषयी पुन्हा लेखकाला काहीच माहीत नाही असे म्हणावे लागते. "नभोवाणीवर हजारो मैलांवरील आवाज कोणत्याही स्थूल दुव्याच्या सहाय्याशिवाय ऐकू येतो," हे लेखकाचे विधान टेलीपथीला लागू होत नाही. खरे तर नभोवाणीवर **स्थूल दुव्याशिवाय आवाजच ऐकू येणार नाही.** रेडिओलहरींना तुम्ही स्थूल म्हणा अगर सूक्ष्म म्हणा, तो भौतिक दुवा आहे. पण टेलीपथीत भौतिक दुवा नसतो. "मेंदूतील विद्युतलहरी वा तत्सदृश लहरींद्वारा संपर्क साधला जात असण्याची शक्यता आहे," या लेखकाच्या विधानातील 'तत्सदृश' याला काही अर्थ नाही, कारण मेंदूतील विद्युतलहरी भौतिक असून अन्य तऱ्हेच्या (अभौतिक?) लहरींचा शोध अजून लागलेला नाही; आणि भौतिक लहरींनी टेलीपथी-संपर्क होत नसल्याचे व्हॅसीलीएव या रशियन शास्त्रज्ञाने सप्रयोग व निर्णायकपणे दाखवून दिले आहे.

४) वैज्ञानिक श्रद्धेविषयीची लेखकाची मीमांसा चुकीची आहे. लेखक म्हणतो त्याप्रमाणे कार्यकारणभाव तर्कानि–चिकित्सेने–सिद्ध होत नसून अनुभवाने वा निरीक्षणाने सिद्ध होतो. एरंडेल घेतले की जुलाब होतात हे निरीक्षणाने, अनुभवाने सिद्ध होते. येथे निव्वळ तर्काचे काही चालत नाही आणि म्हणून जेव्हा जेव्हा एरंडेल घ्याल तेव्हा तेव्हा जुलाब होईल हा एक निरीक्षणावलंबी कार्यकारणसंबंध प्रस्थापित होतो. या अर्थाने विज्ञान निरीक्षणावलंबी आहे, तर्कावलंबी नाही. विज्ञानातील निरीक्षणशरणता व अध्यात्मातील ईश्वरशरणता यांची तात्त्विक दृष्टचा जातकुळी एकच आहे. अध्यात्मातील ईश्वराप्रमाणेच विज्ञानातील कार्यकारणभाव हेही एक **गृहीतकृत्यच** आहे. मग कोणी त्याला श्रद्धा म्हटले तर त्याला इतके बिचकण्याचे काय कारण? कार्यकारणभावाला संभवनियतेची झालर लावून किंवा 'हे

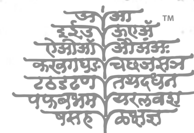
विश्लेषक विधान आहे ' असा शब्दच्छल करून मूळ मुद्दा डावलता येणार नाही.

५) अतिप्राकृतिक संबंधीचे लेखकाचे विश्लेषण अज्ञानमूलक आहे. अतिप्राकृतिक म्हणजे ज्याचे ज्ञान पडताळून पाहता येत नाही असे तथ्य हे लेखकाचे म्हणणे चूक आहे. असा अर्थ अकोलकरांनी सूचित केलेला नाही. तो लेखकाचा आहे.

६) लेखकाची मूल्यासंबंधीची विचारसरणी जडवादी आहे. आणि म्हणून त्याला अकोलकरांची " ज्यांना सद्‌गुण म्हणून गौरविले जाते ते शरीरविरहित चेतना नसेल तर सद्‌गुण ठरत नाहीत " ही समजूत " फारच भयंकर " वाटणे स्वाभाविक आहे. इहवादी नीतिशास्त्राची उभारणी करणे शक्य आहे. पण असे नीतिशास्त्र कितपत उपयुक्त व व्यवहार्य आहे ? पाश्चात्त्य संस्कृती इहवादी नीतिशास्त्रावर उभी आहे. (ख्रिस्ती धर्म परलोकवादी असला, तरी मानवाला एकच जन्म असतो या कल्पनेमुळे एका अर्थाने इहवादीच ठरतो.) याउलट भारतीय संस्कृती परलोकवादावर– पुनर्जन्मवादावर, कर्मसिद्धांतावर आधारलेली आहे. पाश्चात्त्य संस्कृती भोगवादी व भारतीय संस्कृती त्यागवादी आहे असे साधारण समीकरण लोकमानसात रुजले आहे याचे कारण दोन्हींची नीतिशास्त्राची बैठक भिन्न आहे हेच आहे. पाश्चात्त्य लोक भारतीयांपेक्षा अधिक नीतिमान आहेत असे म्हणता येईल काय ? निदान भारतीय लोक पाश्चात्त्य लोकांपेक्षा अधिक पापभिरू आहेत असे निश्चित म्हणता येईल. पण हेही विधान वादग्रस्त ठरण्याचा संभव आहे. पण मूळ प्रश्न हा नाही. मूळ प्रश्न असा आहे की, सद्‌गुणाचे ' सद्‌गुणत्व ' कशावर अवलंबून आहे ? हा प्रश्न माणसाच्या पाप-पुण्याच्या कल्पनेशी निगडित आहे. परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम् हे वचन हेच सांगते. पाप-पुण्य म्हटले की, परलोकवाद आला असे समजण्याचे कारण नाही. पाश्चात्त्यांची पापाची कल्पना परलोकवादावर आधारलेली नसून भूतकालीन घटनेवर– original sin वर– अवलंबून आहे. याउलट भारतीयांची पाप-पुण्याची कल्पना वर्तमान व भविष्यावर आधारली आहे. (म्हणूनच ती पाश्चात्त्यांप्रमाणे नकारात्मक– negative – नसून भावात्मक– positive– आहे.) कर्मफलाशी माणसांची नैतिकता जोडली गेल्यामुळे ती सद्‌गुणप्रेरक बनली आहे. परोपकार पुण्याला व परपीडन पापाला कारणीभूत होते हा कर्मसिद्धांत माणसाला नैतिक बनवितो. माणसाचा स्वभाव पाहता भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ? या कल्पनेने तो भोगवादाकडे वळण्याचा संभवच फार. अशा परिस्थितीत सद्‌गुणांची जोपासना करणे कर्मकठीण ! इतिहास व दैनंदिन व्यवहार याला साक्षी आहेत. दुसऱ्याचे दुःख पाहून दुःखी होणारे वा दुसऱ्याचे सुख पाहून सुखी होणारे कितीजण आहेत ? उलट दुसऱ्यांचे सुख पाहून तळमळणारे, मत्सर वाटणारे व दुःखी होणारे (Man looks before and after and pines for what is not हे वचन मानवी स्वभावावर अचूक बोट ठेवणारे आहे.) आणि दुसऱ्याचे दुःख पाहून संतोष पावणारेच अधिक ! खरे सद्‌गुण इहवादातून निर्माण होतात. या इहवाद्यांच्या म्हणण्याला अनुभवाचा काडीचाही आधार नाही. याउलट सद्‌गुणांचा विकास परलोकवादातून–अध्यात्मवादातून– होत असल्याचा मात्र अनुभव आहे. दाखले आहेत. (आत्मा, परलोक, ईश्वर, पुनर्जन्म इ. न मानणारा एकतरी संत– रामकृष्ण, डायोजिनस यांच्या तोडीचा– दाखवून देता येईल काय ?)

पण परलोक आहे हे कशावरून ? शरीराहून चेतन स्वतंत्र असू शकते हे कशावरून ? हाच तर परामानसशास्त्राचा (शास्त्राचा ! कल्पनाविलासाचा नव्हे !) प्रश्न असून तो **पडताळून पाहण्यासारखा** आहे. हा साक्षात्काराचा प्रश्न नाही ! आणि त्याचे उत्तर नकारात्मक मिळाले तर आपला नीतिविषयक व्यावहारिक अनुभव काही का असेना, इहवाद खरा असून इहवादावर आधारलेले नीतिशास्त्रच आपणास तारणार आहे असे आपण निःशंकपणे म्हणू शकू. पण त्याचे उत्तर होकारार्थी आले तर ? लेखक म्हणतो की, " परामानसशास्त्राने प्रकाशात आणलेल्या घटना खऱ्या आहेत असे ठरले तरी त्यामुळे तत्त्वज्ञानावर काही परिणाम होणार नाही ?" कसा होणार नाही ? वरील विवेचनावरून तो किती खोलवर होणार आहे हे स्पष्ट दिसण्यासारखे आहे. आणि हे लेखकही मनातल्या मनात ओळखून आहे ! नाहीतर ' भोलानाथा 'चे उदाहरण देण्याच्या भानगडीत तो का पडला असता ? किंवा अकोलकरांच्या विधानांचा परामर्ष तरी त्याने का घेतला असता ?

– अद्वयानंद गळतगे




[**टीप १** – टेलीपथी नाकारणारा (त्यासाठी भोलानाथाचे उदाहरण देणारा) लेखक मरणोत्तर जीवन नाकारण्यासाठी टेलीपथीचा आधार घेतो. ('त्यासाठी नभोवाणीचे उदाहरण देतो.') मरणोत्तर जीवन कसेही करून नाकारायचे हा अट्टाहास या प्रयत्नामागे आहे हे स्पष्ट आहे. परामानसशास्त्राकडे कसे पूर्वग्रहदूषित दृष्टीने पाहिले जाते याचे हे उत्तम उदाहरण आहे.

टीप २ – ज्याचे ज्ञान पडताळून पाहता येत नाही त्याला लेखक अतिप्राकृतिक असे एकीकडे म्हणतो आणि परामानसशास्त्राचे दावे कसोटीला उतरण्यासाठी अवलोकनाच्या यांत्रिकीकरणाचा दुसरीकडे आग्रह धरतो! यांतील परस्परविरोध लेखकाच्या लक्षात आलेला दिसत नाही. ज्याचे ज्ञान लेखकाच्या मते मुळी पडताळूनच पाहता येत नाही, त्या अतिप्राकृतिक घटनेचा (दाव्याचा) पडताळा पाहण्याचा आणि त्याचे यांत्रिकीकरण करण्याचा प्रश्नच कोठे उद्भवतो? मृतात्म्याचे (भुताचे) फोटो घेतले तरी त्यांत लबाडीचा आरोप होऊ शकत असल्यामुळे "अवलोकनाचे यांत्रिकीकरण" करून काही उपयोग नाही हे एक तर लेखकाला कळत नसावे, अथवा असा आरोप झाला आहे हा इतिहास तरी त्याला माहीत नसावा. जेथे असा आरोप करता येत नाही, तेथे अशा पुराव्याकडे दुर्लक्ष करण्यात येते हेही त्याला माहीत नसावे.

– अद्वयानंद गळतगे]

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि. –

मे १९८७ नवभारतमध्ये माझ्या लेखावरची आदरणीय डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे यांची ऑगस्ट ८७ च्या अंकात प्रतिक्रिया वाचली. तिच्याबाबत माझे विचार थोडक्यात व्यक्त करतो.

१. "मानवाच्या ठिकाणी असणारी चेतना स्वतंत्र व परिणामकारी तत्त्व नसेल तर ... ..." यांतील, 'स्वतंत्र तत्त्व' याचा अभिप्रेत अर्थ, पार्थिव शरीराशी एकरूप मानता येत नाही किंवा मेंदूतील वैद्युतरासायनिक प्रक्रियांची आनुषंगिक निष्पत्ती मानता येत नाही असे, अर्थात् स्वरूपतः भिन्न असे तत्त्व असा आहे नी. र. व. यांनी मात्र '**शरीरविरहित** चेतना' असे शब्दांतर केले आहे. परिणामी, त्यांच्या मनात निर्माण झालेल्या गैरसमजुतीचा प्रभाव त्यांच्या प्रतिक्रियेवर पडला आहे.

२. "चेतना शरीराच्या मृत्यूनंतरही टिकणार आहे या विचाराने इहजीवनाचे महत्त्व कमीच होत नाही काय?" (पान ४४) नी. र. व. यांच्या ह्या प्रश्नाचे माझे उत्तर "होत नाही" असे आहे. तो विचार इहजीवनाचे संयमपूर्वक व्यवस्थापन करण्यास हातभारच लावू शकेल असे मला वाटते.

३. 'भूत दिसणे हा भास असतो', हे नी. र. व. यांचे विधान बहुतेक वेळा बरोबर असल्याचे आढळते. तथापि, त्यांनी तथाकथित 'collective hallucinations', तद्विषयक आल्फ्रेड रसेल वॉलस यांचे विवेचन, तसेच भासांची सामान्यमानसशास्त्रीय कारणमीमांसा अपर्याप्त ठरते असे वैशिष्टयपूर्ण भास, यांविषयी अभिप्राय व्यक्त केला असता तर बरे झाले असते.

४. 'हे तर साधेच मानसशात्र' असे म्हणून त्यांनी कु. जेपसन आणि ऑस्टी यांनी केलेल्या टेलेपथीच्या प्रयोगाविषयी जो अभिप्राय व्यक्त केला आहे त्याच्या मुळाशी त्या प्रयोगांतील अभ्युपगम व त्या प्रयोगाचे प्रारूप तसेच स्वरूप याविषयी सम्यक् कल्पना त्यांना नसावी. असती तर, त्या प्रयोगांतील प्रयुक्तांचे निर्वर्तन (Performance) आणि भोलानाथ या बैलाच्या दृष्टिसंवेदनमूलक प्रतिक्रिया यांना नी. र. व. यांनी एकाच पंक्तीत बसवले नसते.

५. भीष्मांनी 'स्वार्थनिरपेक्ष त्याग' केला व त्याचा परिणाम भयंकर झाला, "म्हणून महाभारताचे खरे खलपुरुष तेच (भीष्म) होते" असे म्हणण्यापर्यंत नी. र. व. यांनी मजल मारली आहे. (पान ४५) सुखवादी–उपयुक्ततावाद हा त्यांचा नीतिशास्त्रीय दृष्टिकोण स्पष्ट दिसतो. आता, कृतीचे नैतिक मूल्य तिच्या हेतूवरून ठरवावयाचे की केवळ तिचा परिणाम हाच एकमेव आणि अंतिम निकष स्वीकारावयाचा? केवल परिणाम हा निकष स्वीकारला तर 'सत्कृत्यं दुर्गुणायते' व

' दुष्कृत्यमपि सद्गुणायते ' असा प्रकार होईल. आजच्या काळात समाजहिताच्या दृष्टीने वाढत्या लोकसंख्येस काही अंशी आळा घालणे हे कार्य साधणारी अतिरेकी, गुंड व LITE करीत असलेली हिंसा सद्गुण ठरेल काय ?

६. मरणोत्तर अस्तित्व हे माध्यमांद्वारे येणाऱ्या संदेशाचा पुरावा देऊन निर्णयात्मक रीत्या सिद्ध होत नाही, टेलेपथी व क्लेअसव्हॉयन्स हे प्रकार त्या संदेशांच्या मुळाशी असण्याची शक्यता आहे याची जाण प्रथमपासूनच सायकिकल रीसर्चना व डॉ. ऱ्हाइनना होती. नी. र. व. यांनी स्वतःसही ती जाण असल्याचे दर्शविले आहे ते ठीकच आहे.

— व. वि. अकोलकर

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

नवभारत जुलै ८७ च्या अंकातला नी. र. वऱ्हाडपांडे यांचा " भाषांचे वर्गीकरण आणि आर्यांचे मूलस्थान " हा लेख वाचला.

मथळ्यावरून वाटतो तेवढा लेखातल्या विवेचनाचा आवाका नाही. फार थोड्या उदाहरणांवरून फार व्यापक आणि विपर्यस्तही निष्कर्ष काढले आहेत.

विविध भाषांमधली शब्दांची व वाक्यांची जी उदाहरणे दिली आहेत त्यांत अगणित चुका आहेत. मराठी उदाहरणेसुद्धा या दोषातून सुटली नाहीत. तमिळ् हे भाषेचे नाव तमिळ असे लिहिता आले असते, ते इंग्रजी स्पेलिंगवरून तामिल असे लिहिले आहे. तमिळमधली उदाहरणे दिली आहेत ती बोलीतली की प्रमाण लेखनातली हे स्पष्ट नाही. ती उच्चारानुसार लिहिली का लेखनानुसार ते कळत नाही. लिप्यंतर करण्यात काही सूत्र दिसत नाही.

" काही भ्रम " या छेदकातल्या मराठी उदाहरणांवरूनही युक्तिवादांचा अपुरेपणा लक्षात येईल. बसचे अनेकवचन बसेस असे इंग्रजी जाणणारे शिक्षित मात्र करतात. आम मराठी जनता त्याऐवजी यस्टी, यस्टचा असे शब्द वापरीत असते. ममी, डॅडी हे आई व बाप यांचे पर्याय म्हणून मराठी बोलण्या-लिहिण्यात कोणी वापरीत नाही. कोणी आईला मामी आणि वडिलांना काका अशा हाका मारतात. त्याच पातळीवरचा हा प्रकार आहे. त्यावरून एकदम भाषांमधली उसनवारी आणि जन्यजननीसंबंध यांच्याविषयी अनुमाने बांधणे किंवा आधीची नाकारणे योग्य नाही.

" या उसनवारीची प्रक्रिया समजण्यास ज्ञात इतिहासापलीकडे जाऊन तर्क लढविण्याची जरूर नाही " हे लेखकाचे विधानही योग्य नाही. लेखक स्वतःच रघुवंशातल्या " परंपरेचा " उल्लेख करतात. परंपरा हा काही " ज्ञात " इतिहास नव्हे. आपण समजतो त्यापेक्षा भाषा खूपच प्राचीन असल्यामुळे इतिहासपूर्व काळाचा विचार भाषांच्या बाबतीत अटळ आहे. तथाकथित ज्ञात इतिहासाचा एक प्रमुख आधार मिथ्यसाहित्य हा असल्यामुळे त्यातून लाभणारा इतिहासपूर्व काळाविषयीचा आशयही भाषांच्या संदर्भात विचारात घ्यावाच लागतो.

काल्डवेलच्या दक्षिणी भाषाकुलविषयक ग्रंथातल्या तपशिलाचा परामर्श प्रस्तुत पत्रलेखकाने " तमिल अँड मराठी– दि संमत लिंक्स " या मथळ्याच्या दीर्घ निबंधात घेतला आहे. मदुरे येथे भरलेल्या १९८१ च्या इंटरनॅशनल तमिल कॉन्फरन्सच्या इतिवृत्ताच्या दुसऱ्या खंडात हा निबंध प्रसिद्ध झाला आहे. (दुर्दैवाने त्याच्या छपाईत रोमन अक्षरांना उच्चारभेदासाठी लावायची बिंदुरेखादी चिन्हे घातलेली नाहीत.) द्रविड महाराष्ट्र, मराठी भाषेचे मूळ, अडगुलं मडगुलं, भारतीय मिथ्यांचा मागोवा या पुस्तकांमध्ये आणि त्यांत निर्देशिलेल्या इतर इंग्रजी–मराठी शोधनिबंधांमध्ये प्रस्तुत पत्रलेखकाने संमत (संस्कृत–मराठी–तमिळ) अभेदाचे भरपूर अनेकविध पुरावे दिलेले आहेत. भाषाकुलांच्या विभागणीला व आर्य–द्रविड या मिथ्यसंकल्पनेला त्यात साधार आव्हानही आहे. लेखकांनी हे साहित्य पाहावे.

—विश्वनाथ खैरे

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

द्रौपदीवस्त्रहरण आणि त्या संबंधी तिने केलेला धावा या संबंधात श्री. मेहेंदळे यांनी "नवभारत"च्या जून-जुलैच्या अंकात जे दोन लेख प्रसिद्ध केले आहेत त्यांत प्राचार्य श्री. अ. दा. आठवले यांनी लिहिलेल्या " महाभारताचे वास्तवदर्शन " या पुस्तकातील काही विधानांचा त्यांनी परामर्ष घेतला आहे. आणि श्री. अ. दा.





आठवले यांची विधाने यथार्थ नसल्याचे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

द्रौपदीने केलेला धावा महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीने प्रक्षिप्त म्हणून वगळला आहे. परंतु द्रौपदीने धावा केला असा स्पष्ट उल्लेख पुढे दोन ठिकाणी आहे. आणि जिने धावा केला आणि ज्याचा धावा केला, अशी प्रस्थापित धारणा आहे, त्या द्रौपदीच्या व कृष्णाच्या तोंडचीच ती वचने आहेत. त्यांत " मनसा कांक्षितोसि " असे शब्द द्रौपदीच्या तोंडी आहेत. त्याचा अर्थ श्री. आठवले, यांनी " मनातल्या मनात " असा न करता " मनापासून " असा केला आहे. " अंतःकरणातून हा अर्थ मलाही योग्य वाटतो. इतरांच्या पेक्षा वेगळा हा अर्थ करण्याचे महत्त्वाचे कारण " चुक्रोश " हा कृष्णाच्या तोंडी द्रौपदीच्या धाव्याला उद्देशून महाभारतात आलेला शब्द.

कृष्णाचे हे वचन नाकारण्याचा संभव नसल्याने (कारण महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीतच तो पाठ आहे.) श्री. मेहेंदळे यांनी नको त्याप्रकारे एक निराळाच आक्षेप श्रीकृष्णाच्या या भाषणावर घेऊन " चुक्रोश " हा शब्द विश्वसनीय नसल्याचे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

श्रीकृष्णाने मद्यपान केलेले होते. त्या धुंदीत तो जे बरळला असे मेहेंदळे म्हणतात तो कृष्ण, मनातल्या मनात द्रौपदीने केलेल्या स्मरणाचे "तिने आक्रोश केला" असा उल्लेख करतो.

मद्यप्याचे भाषण विश्वासार्ह नसते हे पटवून देण्यासाठी त्यांनी मनूलाही वेठीला धरले आहे. मनूने ज्यांची साक्ष, पुरावा म्हणून गृहीत धरू नये असे सांगितले आहे, त्यात मद्यप्याचाही उल्लेख आहे. श्री. मेहेंदळे यांना हे मनूचे वचन सनातन कल्पनेप्रमाणे या ठिकाणी तरी औषधासारखे स्वीकारार्ह वाटले.

मद्याच्या धुंदीत माणूस अनवधानाने खरे तेच बोलतो. आणि त्याच्या आधारे अपराध शोधून काढणे वा सिद्ध करणे आरक्षींना फार सुलभ जाते, असा अपराध-संशोधकांना वरचेवर अनुभव येतो. हे त्याच विभागाने दक्षतेने चालविलेल्या नियतकालिकातून प्रसिद्ध होणाऱ्या सत्यकथांच्या द्वारा प्रत्ययास येते.

श्रीकृष्ण काय म्हणाला ते सांगताना संजय धृत-राष्ट्राला श्रीकृष्ण कसे बोलला ते सांगतो आहे–

" वाचं स वदतां श्रेष्ठो ह्लादिनीं वचनक्षमां ।
त्रासनीं धार्तराष्ट्राणां मृदुपूर्वाम सुदारुनाम ॥
वाचं तां वचनार्हस्य शिक्षाक्षर समन्विताम् ।
अश्रोष महमिष्टार्थां पश्चाधृदय शोपिणीम् ॥

मी याचे भाषांतर करीत नाही. इतरांची भाषांतरित पुस्तके मजपुढे नाहीत. त्यांतून ती भाषांतरे चित्रशाळेच्या नीलकंठी आवृत्तीची असण्याचा संभव आहे.

मद्यपानाने धुंद झालेल्या व्यक्तीच्या बडबडीला उद्देशून, संजय जे शब्दप्रयोग करतो तसे शब्द वापरता येतील का ? याचा विचार जाणत्यांनी अवश्य केला पाहिजे. संजय कृष्णाला त्या वेळीही " वदतां श्रेष्ठः" वचनार्ह असे म्हणतो आणि श्रीकृष्णाने त्या समयी उच्चारलेल्या वाणीला " ह्लादिनी, वचनक्षमा, मृदुपूर्वा, शिक्षाक्षर समन्विता– इष्टार्था अशी विशेषणे देतो. आणि कौरवांच्या दृष्टीने तीच वाणी त्रासनी, सुदारुणा, हृदयशोषिणी, असल्याचे आवर्जून उल्लेखितो. हे सर्व मद्यप्याच्या अस्ताव्यस्त उद्गारांना साजेसे आहे काय ? मद्यप्याची बडबड लक्षात घ्यावयाची नसते, धृतराष्ट्रासारख्या अत्यंत धूर्त, स्वार्थी, राजकारणपटू अशा माणसावरही संजयाने सांगितलेल्या या कृष्णाच्या भाषणाचा विलक्षण परिणाम झाला. त्याने काही हे भाषण मद्यप्याची बडबड म्हणून दुर्लक्षणीय वा उपेक्षणीय मानले नाही. त्याने ते भाषण गंभीरपणे विचारात घेतले आणि हताश होऊन दुर्योधनाने युद्धाच्या भानगडीत न पडता पांडवांशी मिळते-जुळते घ्यावे असा आग्रह व्यक्त केला. कृष्णाचे इतर सर्व भाषण विचारार्ह आणि त्यातील द्रौपदीच्या संदर्भात आलेला " चुक्रोश " हाच शब्द तेव्हढा अविश्वसनीय असे श्री. मेहेंदळे यांना म्हणावयाचे असेल तर गोष्ट वेगळी.

श्री. मेहेंदळे कदाचित मूळ ग्रंथात काही असले तरी संजय आणि धृतराष्ट्र यांची श्रीकृष्णाच्या भाषणासंबंधीची प्रतिक्रिया पूर्णपणे उपेक्षून श्रीकृष्णाचे भाषण हे विश्वासार्ह नाही असे म्हणण्याचा आपला हेका सोडणार नाहीत, हेही शक्य आहे. अनेक वेळा आलेल्या द्रौपदीच्या संदर्भातील एकवस्त्रा, शब्दाचा अर्थही त्यांनी जसा आपल्या लाडक्या मतासाठी ओढून ताणून लावला आहे तसे या प्रकरणीही करणे त्यांच्यासारख्या तर्ककुशल विद्वानाला अशक्य नाही. संजय आणि धृतराष्ट्राप्रमाणे मला श्रीकृष्णाचे हे भाषण पूर्णपणे समयोचित, योग्य, सावधपणे केलेले, बुद्धिपूर्वक उच्चारलेले

आणि गंभीरपणे विचार करावयास लावणारे आहे असे वाटते. अर्थातच त्यातील चुक्रोश शब्दही मी यथार्थतेने घेतो.

श्री. मेहेंदळे यांनी "महाभारताच्या या संशोधित आवृत्तीतही परस्परविसंगत वचने बरीच आली आहेत, कोणते पाठ विश्वासार्ह मानावेत, कोणत्या पोथ्या, किती, कुठे प्रमाण मानाव्यात त्याची एक पद्धती संशोधकांनी निश्चित केली आणि त्याप्रमाणे मग महाभारताची आवृत्ती संपादिली. या पद्धतीमुळे धाव्याच्या संदर्भात आली तशी विसंगती येते." असे प्राचार्य आठवले यांनी उल्लेखिलेल्या विसंगतीचे समर्थन करताना म्हटले आहे.

आठवले यांचे मत खोडून काढताना खरे म्हणजे मेहेंदळचांची वरील विधाने त्यांच्या दृष्टीने पुरेशी होतील..

ज्यामुळे अनेक प्रकारच्या परस्परविसंगती निमुटपणे सोसाव्या लागतात, अशी महाभारताचे पाठ स्वीकारण्याची कोणती बिलक्षण पद्धत या आवृत्तीच्या संशोधकांनी वापरली ? ज्यामुळे विसंगती स्वीकारावी लागते, असे अनेक वेळा अनेक ठिकाणी आढळते. त्या पद्धतीचे औचित्यही मग पारखून घेणे आवश्यक आहे असे मला वाटते. पद्धतीला अगतिकपणे शरण जाणे आणि तिचे अनुशासन कठोरपणे पाळण्यासाठी विसंगत पाठांनाही मान्यता देणे हे संशोधनप्रक्रियेच्या विश्वासार्हतेलाच धक्का देणारे आहे असे म्हटल्यावाचून राहवत नाही.

जाता जाता आणखी एक गोष्ट श्री. मेहेंदळे यांच्या निदर्शनाला आणून दिली पाहिजे असे मला वाटते.

द्रौपदीच्या अंगावरची वस्त्रे दुःशासन ओढीत असताना अनेक वस्त्रे निर्माण झाली. याचा उल्लेख महाभारताच्या संशोधित आवृत्तीनेही केला आहे. ती का निर्माण झाली ? कोणी निर्माण केली याचा उल्लेख तिथे नाही. पण वस्त्रे पुरविल्यामुळे श्रीकृष्ण द्रौपदीच्या ऋणातून मुक्त झाला असे श्री. मेहेंदळे मानतात. आता तो द्रौपदीचे काही देणे लागत नाही; अशीही त्यांची धारणा आहे. कृष्णाच्या वाक्याच्या संदर्भात नीलकंठाने केलेले भाष्य नाकारले आहे. वस्त्रे पुरविली ती श्रीकृष्णाने हे श्री. मेहेंदळे यांनी मान्य केले. हे चांगले झाले. पण तेवढचाने तो ऋणमुक्त झाला असे मानणे मात्र अयोग्य आहे. वस्त्रे पुरविल्यामुळे द्रौपदीची लाज राखली गेली. इतकेच घडले. ज्यांनी उद्दामपणे द्रौपदीची विटंबना करण्याचा प्रयत्न निर्लज्जपणे, नीचतेची परिसीमा गाठून केला त्याची निष्कृती वस्त्रे पुरवून कशी होणार ?

अपराध्यांना घोर दंड मिळणे व तो मिळेल अशी योजना करणे यामुळेच कृष्णाला खऱ्या अर्थाने आपण ऋणमुक्त झालो असे वाटणार. हे घडत नाही तोवर द्रौपदीच्या ऋणाचे ओझे त्याच्यावर आहेच आणि ते शल्य त्याला बोचत राहणारच. एखाद्याने एखाद्याचा जाणूनबुजून हात तोडला तर व्रण भरून येणारे औषधोपचार केल्याने काही झालेल्या अपराधाची निष्कृती होत नाही. श्रीकृष्णासारख्या महापुरुषाला याची न्याय्य जाणीव आहे. आणि नीलकंठाने ती यथार्थतेने व्यक्त केली आहे.

दोन गोष्टींसाठी मात्र मेहेंदळे यांचे मला अभिनंदन करावेसे वाटते. द्रौपदीचे वस्त्रहरण सामान्यपणे समजूत आहे त्या अर्थाने मान्य नसले तरी श्री. मेहेंदळे यांनी भर सभेमध्ये दुःशासनाने कर्णाच्या चिथावणीवरून द्रौपदीच्या शरीरावरील वस्त्राला निर्लज्जपणे हात घातला, आणि तिची विटंबना करण्याचा अश्लाघ्य प्रयत्न केला हे मान्य केले आहे. तसेच त्यांनी हिल्टे बायटेल या पाश्चात्त्य पंडिताची द्रौपदीवस्त्रहरण हे रूपक असल्याची कल्पना खोडून काढताना "महाभारतकार एखादे नाटक लिहावयास बसले नव्हते, घडलेल्या एका हकीकतीचे ते यथाभूत वर्णन करीत होते असे म्हटले आहे. श्री. मेहेंदळे यांच्या या विधानासाठी त्यांना द्यावेत तेव्हढे धन्यवाद थोडेच आहेत. आधुनिक लेखक समजतात तसे नाटक किंवा कादंबरीचे रूप महाभारताचे नाही. महाभारत हा इतिहास आहे असे श्री. मेहेंदळे म्हणतात, याचा मला विशेष आनंद वाटतो.

— माधव आजेगावकर







सार-संकलन

ग्रेट ब्रिटनमधील पटेल

लंडनच्या टेलिफोन डिरेक्टरीची 'पटेल' ह्या गुजराती नावाने सात पाने व्यापली आहेत. 'स्मिथ' हे इंग्लिश लोकांत आढळून येणारे एक सर्रास नाव आहे त्याने ह्या डिरेक्टरीची २१ पाने भरली आहेत.

पटेल म्हणजे गुजराती, पश्चिम भारतातील लोक हे इंग्लिश लोकांना चांगले माहीत आहे. गुजराती जमातीने भारताला बरेच राजकीय पुढारी पुरविले आहेत हेही त्यांना ठाऊक आहे. उदा., महात्मा गांधी. शिवाय गुजराती जमातीविषयी इंग्लिशांना जे विशेष वाटते त्याचे कारण असे की, ब्रिटिश पार्लमेंटचे पहिले तीन आशियायी सभासद गुजराती होते. अगदी पहिले सभासद म्हणजे दादाभाई नौरोजी.

आज इंग्लंडमध्ये जी भलीथोरली गुजराती वसाहत आहे तिचा उगम पूर्व आफ्रिकेत आहे. पूर्व आफ्रिकेतील बहुतेक व्यापार गुजरात्यांच्या हातात होता. हे देश स्वतंत्र झाल्यानंतर म्हणजे १९६०–७० ह्या दशकात त्यांनी गुजरात्यांना हाकलून लावले. त्यांतील काहीजण इंग्लंडमध्ये स्थायिक झाले कारण ते ब्रिटिश नागरिक होते. काळ्या लोकांनी मोठ्या संख्येने देशात येऊ नये अशी तजवीज करणाऱ्या ब्रिटिश कायद्यांशी झटापट करून ही गोष्ट त्यांनी साधली. त्यांची पुढची पिढी अर्थात ब्रिटनमध्ये जन्मली आणि भारतातूनही अनेक गुजराती त्यांना येऊन मिळाले.

परंपरेने पटेल ही शेतकरी जमात आहे. शहा– दुसरे सर्रास आढळणारे गुजराती नाव– हे परंपरेने व्यापारी आहेत. पण ब्रिटनमधील गुजराती जमात प्रामुख्याने व्यापारात गुंतली आहे. ब्रिटनमध्ये एकंदरीत २,५०,००० लहान दुकाने आहेत. त्यांतील तीस टक्के दुकाने गुजरात्यांच्या मालकीची आहेत. (पन्नास टक्के भारतीयांच्या मालकीची आहेत.) 'एशियन ट्रेडर'- आशियायी व्यापारी असे एक नियतकालिक आहे. ह्या दुकानांच्या जाहिराती त्यात प्रसिद्ध झालेल्या असतात. त्यात एका टोकाकडून इंग्रजी जाहिराती व दुसऱ्या टोकाकडून गुजराती जाहिराती असतात.

ही गुजराती दुकाने सर्व जमातींना माल पुरवितात– बांगलादेशी, शीख, इंग्रज, इ. सर्व गुजराती हिंदू आहेत असे नाही. लिस्टरमध्ये बरेच मुसलमान आहेत आणि त्यांतील बरेच गुजरातीभाषिक आहेत.

ब्रिटनमधील लहान दुकाने गुजराती (आणि आशियायी) जमातीने टिकवून धरली आहेत. नाही तर अजस्र डिपार्टमेंट स्टोअर्सनी त्यांना खाऊन टाकले असते. नवरा, बायको आणि सबंध कुटुंब सकाळपासून रात्रीपर्यंत दुकानात काम करतात. पण गुजराती लोक केवळ लहान दुकानांच्या धंद्यात आहेत असे नाही. गेल्या वर्षी अरुणभाई पटेल यांनी वर्तमानपत्रे विकणाऱ्या २४० दुकानांची एक साखळी विकत घेतली. हॉटेल आणि कारखानदारी ह्या उद्योगातही गुजराती अस्तित्व जाणवते. डॉक्टर, दंतवैद्य, हिशेब तपासनीस (अकौंटंट), तंत्रज्ञ, इ., व्यवसायांतही ह्या लोकांनी प्रवेश केला आहे. धि इकॉनॉमिस्ट ह्या जगप्रसिद्ध साप्ताहिकाचा कलादिग्दर्शक एक गुजराती आहे.

इंग्लिश जीवनपद्धतीशी गुजरात्यांनी जुळवून घेतले आहे. पण स्वतःची जीवनपद्धतीही त्यांनी टिकवून धरली आहे. बहुतेकजण मोठ्या कुटुंबातून राहतात. बहुतेक लग्ने गुजराती जमातीत होतात पण आंतरजातीय विवाहांना मान्यता मिळाली आहे. तरुण-तरुणी शनिवार, रविवारी गुजराती भाषेचे धडे घेऊन आपली भाषा नेटकी आणि सूचक करण्याचा प्रयत्न करतात. अधिकृत शाळांच्या अभ्यासक्रमात गुजराती भाषेला स्थान आहे. लंडन विद्यापीठात गुजराती भाषेचे अध्यासन आहे. गुजरातीचे पहिले प्राध्यापक १८९२ मध्ये नेमले गेले. ते म्हणजे दादाभाई नौरोजी.

गुजराती जमातीच्या जीवनात व्यापार आणि संस्कृती यांचे मिश्रण आढळते. ह्या बाबतीत तिचे ज्यू जमातीशी साम्य आहे. 'एशियन ट्रेडर'च्या कार्यालयातून 'गरवी गुजरात' हे साप्ताहिक प्रसिद्ध होते. १९६८ साली त्याचा प्रारंभ झाला. ब्रिटिश, भारतीय आणि इंग्लंडमधील गुजराती जमातीविषयीच्या बातम्या प्रसिद्ध करण्यावर त्याचा भर आहे. सुरुवातीला त्याच्या





काही चक्रमुद्रित प्रती निघत असत. आज कॉम्प्यूटरवर टाईप-सेटिंग करणाऱ्या छापखान्यात ते मुद्रित होते आणि त्याच्या ४०,००० प्रती काढल्या जातात. आणि ह्या कार्यालयात तुम्हाला जो एखादा अनोळखी माणूस भेटेल तो व्यापारी नसेलही; तो एखादा प्रसिद्ध गुजराती कवीही असेल.

ओस्कार एरियास सांचेर

(नोबेल पारितोषिक विजेते.)

कोस्टा रिकाचे राष्ट्राध्यक्ष ओस्कार एरियास सांचेर ह्यांना यंदाचे नोबेल शांतता पारितोषिक देण्यात आले आहे. ते गेल्या वर्षी राष्ट्राध्यक्षपदावर आरूढ झाले.

पेड्रो एरियास देविला ह्यांचे ते वंशज. पेड्रो एरियास ह्यांनी दक्षिण अमेरिकेतील पहिल्या स्पॅनिश वसाहतीचे प्रमुख म्हणून त्या खंडात १५१४ मध्ये पदार्पण केले. पेरूचा विजेता जो पिझोरा त्याला त्यांनी हाकलून लावले आणि बल्बोआ ह्या दुसऱ्या 'कॉंक्विस्टेडर'ला फाशी दिले. आपल्या ह्या चंट पूर्वजाच्या तुलनेने ओस्कार एरियास हे सौम्य प्रकृतीचे आहेत असे म्हणावे लागेल. ते लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्सचे एम. ए. आहेत. आपल्या देशाचे नियोजन मंत्री म्हणून त्यांनी पाच वर्षे काम पाहिले आहे.

त्यांना मिळालेले नोबेल पारितोषिक मध्य अमेरिकेतील यादवी युद्ध संपुष्टात आणण्याच्या उद्देशाने त्यांनी बनविलेल्या योजनेनिमित्त त्यांना देण्यात आले आहे. ह्या परिसरातील इतर सर्व राज्यांनी तिला मान्यता दिली आहे. ही योजना कार्यान्वित करता येईल असा दृढ विश्वास ह्या राज्यांना नाही आणि अमेरिकन सरकारला तर नाहीच नाही. परंतु तिच्यामुळे शांततेची आशा निर्माण झाली आहे यातही शंका नाही.

सध्या चालू असलेले युद्ध निकारागुआचे सांडिनिस्ट सरकार आणि त्याच्या विरुद्ध असलेले कॉन्ट्रा बंडखोर यांच्यामधील आहे. सांडिनिस्ट सरकार कम्युनिस्ट वळणाचे आहे. त्याने या योजनेला मान्यता दिली आहे. पण हा एक डाव आहे, ही प्रामाणिक मान्यता नाही अशी अनेकांना भीती आहे. अमेरिका कॉन्ट्रा बंडखोरांना जी मदत करीत आहे ती तिने थांबविली की सांडिनिस्ट राजवट मूळपदावर येईल अशी त्यांची आशंका आहे.

पण सध्या तरी सांडिनिस्ट सरकार, त्याने एरियास यांना दिलेली वचने बऱ्याच प्रमाणात पाळीत आहे असा देखावा आहे. जी मार्क्सवादी क्रांती सांडिनिस्टांनी घडवून आणली आहे तिच्याशी तडजोड करण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही ही आपली भूमिका त्यांनी स्पष्ट केली आहे. उदा., 'राष्ट्रीय दिलजमाई आयोग'– कमिशन ऑफ् नॅशनल रिकन्सीलिएशन– त्यांनी प्रस्थापित केला आहे. त्याचे अध्यक्ष म्हणून कार्डिनल मिग्येल ओबान्दो इ ब्राव्हो ह्यांची नेमणूक केली आहे. कार्डिनल ओबान्दो इ ब्राव्हो हे सांडिनिस्ट सरकारचे एक कडक टीकाकार म्हणून प्रसिद्ध आहेत. आयोगाचे इतर सदस्य मात्र सांडिनिस्ट सरकारच्या जवळचे आहेत. ज्यांनी सशस्त्र विरोधात भाग घेतलेला नाही अशा विरोधी पक्षांशी त्यांनी 'राष्ट्रीय संवाद' सुरू केला आहे आणि कॉन्ट्रा सैनिकांशी युद्धबंदीविषयी त्यांनी वाटाघाटी सुरू केल्या आहेत. (पण कॉन्ट्राच्या राजकीय पुढाऱ्यांशी बोलणी करायला त्यांनी नकार दिला आहे). सेन्सॉरचे नियंत्रण त्यांनी बरेच सैल केले आहे. पण सेन्सॉरशिप लादणारे आणीबाणीतील कायदे त्यांनी तसेच ठेवले आहेत. 'ला प्रेन्सा' ह्या सरकारवर टीका करणाऱ्या वृत्तपत्रावर त्याने पूर्वी घातलेली बंदी उठविली आहे.

सांडिनिस्टांनी बंदी घालण्यापूर्वी ला प्रेन्साचा खप ७५,००० प्रती एवढा होता. आता तो १ लक्ष प्रती एवढा वाढला आहे. हे वृत्तपत्र विरोधी पक्षांना जोमदार पाठिंबा देते. तरीही आज ते प्रकाशित होत आहे. परंतु अमेरिकन सरकार कॉन्ट्रांना करीत असलेल्या मदतीचे समर्थन त्याने केले तर त्याच्यावर परत बंदी घालण्यात येईल अशी ताकीद सरकारने दिली आहे. दूरदर्शन केंद्रावर अर्थात सरकारचे पूर्ण नियंत्रण आहे. अनेक उद्योजकांनी दुसरे दूरदर्शन केंद्र चालविण्याची परवानगी मागितली आहे. तिला सरकारने नकार दिला आहे. तथापि सरकारी दूरदर्शन केंद्रावर विरोधी पक्षांना कार्यक्रम सादर करण्यासाठी काही वेळ राखून ठेवण्याचा सरकार विचार करीत आहे.

विरोधी पक्षांची प्रमुख मागणी म्हणजे सरकारने जाहीर केलेली आणीबाणी आणि तिचा भाग म्हणून केलेले कायदे रद्द करावे ही आहे. ह्या कायद्यांना अनुसरून भाषण-लेखन-स्वातंत्र्य, सभा घेण्याचे स्वातंत्र्य, 'हेबिअस कॉर्पस' संपुष्टात आली आहेत. सर्व संस्थांभोवती आज सरकारची जी मगरमिठी पडली आहे तिच्यापासून त्यांची सुटका करणे हे विरोधी पक्षांचे दुसरे उद्दिष्ट आहे. एऱ्हवीही ही स्वातंत्र्ये हस्तगत करणे

कठीण ठरले असते. पण विरोधी पक्षांतच ज्या फाटा-फुटी आहेत त्यामुळे ह्या अडचणीत भर पडली आहे. ख्रिश्चन डेमोक्रॅट, कॉन्झर्वेटिव्ह आणि लिबरल हे तीन प्रमुख पक्ष आहेत. ख्रिश्चन डेमोक्रॅट दोन गटांत आणि उरलेले दोन पक्ष प्रत्येकी तीन गटांत विभागले गेले आहेत.

निकारागुआतील सर्वसामान्य जीवन घेतले तर शांततायोजनेमुळे त्याच्यात फार बदल घडून आला आहे असे दिसत नाही. पुस्तकांच्या दुकानात लेनिनच्या आणि क्युबातून प्रसिद्ध होणाऱ्या पुस्तकांच्या थापी आहेत. पश्चिम युरोप किंवा अमेरिका ह्या देशांतून प्रसिद्ध होणारी पुस्तके सहसा आढळत नाहीत. दूरदर्शन-वरील कार्यक्रमाची सुरवात नेहमी सांडिनिस्ट लष्करी अधिकारी, सैनिक व शेतकरी यांच्या दृश्याने होते. साथीला लष्करी संगीत असते. विद्यापीठातील विद्यार्थी-संघटनांवर सांडिनिस्ट प्रभुत्व होते, ते तसेच आहे.

निकारागुआची अर्थव्यवस्था कोलमडल्यासारखी आहे. गेल्या वर्षी चलनवाढीचा वेग ७७७% एवढा होता. हे सरकारचे आकडे आहेत. व्यापाऱ्यांचा अंदाज तो ४,५३७% एवढा होता असा आहे. १९७७ मध्ये ६३·६ कोटी डॉलर्स एवढी निर्यात झाली. १९८६ मध्ये ती २२·६ कोटी डॉलर्स एवढी उतरली.

ह्या आर्थिक अडचणी आणि कॉन्ट्राकडून येणारे लष्करी दडपण ह्यांच्यापासून सांडिनिस्टांना काही विसावा पाहिजे आहे आणि म्हणून त्यांनी शांतता-योजनेला मान्यता दिली आहे असा अनेकांचा तर्क आहे. शांततायोजना स्वीकारली की अमेरिका कॉन्ट्रांना देत असलेली मदत थांबेल आणि आंतरराष्ट्रीय मदत-कर्ज यांचा ओघ सुरू होऊन अर्थव्यवस्था सावरता येईल असा त्यांचा विचार आहे. हे उद्दिष्ट साधल्यानंतर ते परत कडक धोरण स्वीकारतील अशी भीती अनेक जाणकारांना वाटते.

मार्क्सवादी क्रांती ज्या देशात घडून आली आहे त्याच्यात परत उदारमतवादी लोकशाही स्थापन करणे सोपे नाही.

फिलिपीन्सची अवस्था

श्रीमती कोराझोन आक्विनो ह्या फिलिपीन्सच्या राष्ट्राध्यक्ष होऊन २० महिने झाले आहेत. पण अजून ह्या देशात स्वास्थ्य प्रस्थापित झाले आहे असे म्हणता येत नाही. एवढ्या कालावधीत त्यांची राजवट उलथून टाकण्याचे पाच प्रयत्न झाले. लष्कराची एकाग्र निष्ठा संपादन करण्यातही त्यांना यश आलेले नाही. लष्क-राचा एखादा विभाग त्यांच्याविरुद्ध बंड करतो आणि सामान्यपणे लष्कराकडून त्यांना मिळणारा पाठिंबा काहीसा क्षीण असतो. उदा., अगदी अलीकडचा बंड-खोर कर्नल होनासन ह्यांना लष्करी पोलिस पकडू शकलेले नाहीत; परंतु वृत्तपत्रांचे बातमीदार त्यांना भेटून त्यांच्या मुलाखती घेऊ शकतात. साल्वादोर लॉरेल हे आक्विनो ह्यांचे उप-राष्ट्राध्यक्ष होते. पण आपले पद सोडून ते विरोधी पक्षांना जाऊन मिळाले आहेत.

आक्विनो यांची राजवट कोसळली तर दुसरी लोकशाही राजवट तिची जागा घेईल ही शक्यता फार कमी आहे. मार्कोस ह्यांच्या राजवटीसारखी एखादी उजवी हुकुमशाही अधिकारावर येऊ शकेल. दुसरी शक्यता कम्युनिस्ट सत्ता होण्याची आहे. किंवा फिलिपीन्स फुटून परस्पराशी लढत राहणाऱ्या अनेक राजवटीही अस्तित्वात येऊ शकतील.

फिलिपीन्समध्ये अमेरिकन लष्करी तळ असल्यामुळे त्या देशात काय घडते ह्याला पश्चिमी जगाच्या दृष्टीने महत्त्व आहे. पण पश्चिमी दृष्टीने फिलिपीन्स-मधील घडामोडींना एक वेगळे महत्त्वही आहे. पूर्व आशियात लोकांचे राहणीमान आणि शिक्षणाचा दर्जा सुधारत आहे. ह्यामुळे राज्यकारभारात आपला वाढता सहभाग असावा ह्या आकांक्षेने लोकांत मूळ धरले आहे. लोकशाही विरुद्ध अधिकारशाही असा झगडा ह्या देशात सुरू होईल हा रंग आता दिसू लागला आहे. फिलिपीन्स आणि दक्षिण कोरिया ह्या देशांत आज लोकशाही आहे. तैवानमध्ये लोकशाही विकसित होत आहे आणि प्रत्यक्ष चीनमध्ये ती डोके वर काढू लागली आहे. ह्या परिस्थितीत जर फिलिपीन्समधील लोकशाही राजवट कोसळली आणि तेथे अधिकारशाही— कम्युनिस्ट किंवा उजवी— प्रस्थापित झाली तर ह्या एकंदर परि-सरात अधिकारशाहीचे पारडे जड होईल.

पण ही आपत्ती निश्चितपणे येईल अशी चिन्हे आज नाहीत. फिलिपिनी जनता सोशीक आहे. लहान सुधारणांचे स्वागत करून भावी सुधारणांच्या आशेवर जगत राहण्याची सहनशीलता त्यांच्या अंगी आहे. अर्थव्यवस्था सुधारली आहे. ह्या वर्षी झालेली आर्थिक वाढ ६ टक्के एवढी आहे. जर आक्विनो ह्यांनी

जमीनविषयक कायद्यांत सुधारणा केली तर जनतेकडून त्यांना मिळणारा पाठिंबाही दृढ होईल.

रशियातील लोकमत

मायकेल गोर्बाशेव हे रशियाच्या राजकीय आणि आर्थिक व्यवस्थेत ज्या सुधारणा करू पाहात आहेत त्यांच्याविषयी सर्वसाधारण रशियन नागरिकांचे मत काय आहे ? एका फ्रेंच संस्थेने ह्या संबंधात रशियन लोकमताची अलीकडे जी पाहाणी केली तिचे निष्कर्ष आता उपलब्ध झाले आहेत. ह्या निष्कर्षांना अजून रशियात प्रसिद्धी मिळायची आहे.

ही पाहाणी करण्यासाठी जे प्रश्न रशियन नागरिकांना विचारावे लागतील त्यांची यादी ह्या फ्रेंच संस्थेने गेल्या ऑगस्टच्या अखेरीस रशियन अधिकाऱ्यांना सादर केली. सप्टेंबरच्या मध्यापर्यंत रशियनांनी त्यांना संमती दिली. निष्कर्ष ह्या महिन्यात हाती आले.

सर्व प्रश्न रशियनांनी संमत केले. त्यांत अफगाणिस्तानविषयीचा एक 'नाजुक' प्रश्नही होता. प्रत्यक्ष पाहाणी रशियनांनी केली, पण फ्रेंच संशोधकांच्या देखरेखीखाली सर्व पाहाणी झाली. ज्यांना प्रश्न विचारले त्यांच्यातील साधारणपणे १२·५ टक्के लोकांनी उत्तरे देण्याचे नाकारले. फ्रान्समध्ये हे प्रमाण ३ ते ४ टक्के असते.

ज्यांनी प्रश्नांची उत्तरे दिली ते सॅंपल (नमुना) १००० व्यक्तींचे होते. त्यांतील २५ टक्के लोकांचे मत स्टालिन हा आपल्या देशाच्या तीन महत्त्वाच्या नेत्यांतील एक होता असे पडले. गोर्बाशेव्ह हे तिनांतील एक महत्त्वाचे नेते आहेत असे ३१ टक्के लोकांचे मत आहे, तर लेनिनला ६४ टक्के लोक हे पद देतात. कारखान्यात काम करणाऱ्या व्यक्तींनी त्याचा मॅनेजर खुल्या निवडणुकीने निवडावा असे ८० टक्के मत होते. स्थानिक संस्थांचे पदाधिकारी असेच निवडावे ह्या प्रस्तावालाही एवढेच अनुकूल मत मिळाले. सर्व उद्योग सरकारने चालवावे की खाजगी उद्योगधंदेही असावेत, की सहकारी तत्त्वावर ते चालवावे ह्या प्रश्नाच्या बाबतीत, खाजगी उद्योगधंद्यांच्या बाजूने ७९ टक्के आणि सहकारी उद्योगधंद्यांच्या बाजूने ६५ टक्के मते पडली. मद्यविक्रीवर मर्यादा घालावी ह्या मताला ८६ टक्के लोकांचा पाठिंबा मिळाला आणि ८५ टक्के जणांनी देहान्ताच्या शिक्षेला अनुमती दाखविली.

रशियाने अफगाणिस्तानमधून पूर्णपणे निवृत्त व्हावे असे अर्ध्याहून अधिक लोकांचे म्हणणे होते. अमेरिका हा रशियाचा पहिला शत्रू आहे, दुसरा पश्चिम जर्मनी असे सर्वसाधारण मत होते. उलट बल्गेरिया हा पहिल्या क्रमांकाचा दोस्त आणि भारत हा दुसऱ्या क्रमांकाचा दोस्त अशी सर्वसाधारण भावना दिसून आली.



साभार पोच

* **नारायणीय (निवडक ना. ग. गोरे)** : संपादक– वसंत बापट, ग. प्र. प्रधान, रामकृष्ण बाक्रे; साधना प्रकाशन, ४३०–३१ शनिवार पेठ, पुणे ४११०३०; १९८७; पृ. २८४; किं. ७५ रु. डिलक्स प्रत रु. १००.
* **निरन्वय** : नीरजा; मधुश्री प्रकाशन, १४, जीवनप्रकाश सोसायटी, ४७/२, पर्वती, पुणे–९; प्रथमावृत्ती; १९८७; पृष्ठे ७९; किं. १५ रु.
* **ऋषितुल्य आचार्य जावडेकर** : माधव लिमये; साधना प्रकाशन, ४३०–३१ शनिवार पेठ, पुणे–४११०३०; १९८७; पृ. २१६; किंमत ५० रुपये.
* **गोमंतक : प्रकृती आणि संस्कृती** (खंड ३)– बा. द. सातोस्कर; शुभदा–सारस्वत पब्लिकेशन्स प्रा. लि., ६७ पाटील इस्टेट, पुणे– ४११००५; १९८७; पृ. ६६५; किं. १५० रुपये.
* **ललित साहित्यातील आकृतिबंधाची जडणघडण**–मधु कुलकर्णी; शुभदा–सारस्वत पब्लिकेशन्स प्रा. लि., ६७ पाटील इस्टेट, पुणे– ४११००५; १९८६; पृ. १८४; किं. ४५ रुपये.
* **पैसावाद की केन्सवाद ?** – सी. पं. खेर; प्रकाशक सौ. कुसुम खेर, गांधी चौक, धारवाड–५८०००१; १९८७; पृ. १८८; किं. ६० रुपये.

अनुक्रमणिका





Registered No. SAT–3/87

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.